

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA
Departamento de Sociología IV
(Metodología de la Investigación y Teoría de la Comunicación)



TESIS DOCTORAL

**Identidad y procesos de reconocimiento de las comunidades Roma:
una comparación entre Italia y España**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Norma Baldino

Directoras

María Ángeles Cea D'Ancona
Aide Esu

Madrid, 2017



UNIVERSIDAD
COMPLUTENSE
MADRID

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA

Departamento de Sociología IV

(Metodología de la Investigación y Teoría de la Comunicación)

**Identidad y procesos de reconocimiento de
las comunidades Roma:
Una comparación entre Italia y España**

Presentada por:

Norma Baldino

Dirigida por:

Prof.ra María Ángeles Cea D’Ancona

Prof.ra Aide Esu

MADRID, 2017

SUMARIO

RESUMEN	5
INTRODUCCIÓN	9
1. EL DISEÑO DE LA INVESTIGACIÓN	16
1.1 Objetivos de la investigación	
1.2 El proceso de la investigación	17
1.3 La metodología	23
2. EL MARCO TEÓRICO	26
2.1 La identidad en las ciencias sociales	26
2.2 Los conceptos de identidad	28
2.2.1 La identidad individual	29
2.2.2 La identidad colectiva	31
2.3 Los procesos de identificación y construcción de la identidad	33
2.3.1 El proceso de auto-identificación (reconocimiento interno)	36
2.3.2 La identidad como cara	40
2.4 El hetero-reconocimiento (o reconocimiento externo)	42
2.4.1 La construcción del sentido común y de la realidad	45
2.4.2 La teoría del Etiquetamiento y el Estigma	48
2.4.3 El papel de los medios de comunicación en el proceso de identificación y creación del miedo	52
2.5 La identidad como reconocimiento y multiculturalismo	57
2.5.1 El debate sobre el reconocimiento	59
2.6 Identidad y lugares	63
2.6.1 Los espacios urbanos como dispositivos de construcción de la identidad	66

2.6.2	Conceptualizar el gueto y los límites de la exclusión	68
3.	EL CONTEXTO DE LA INVESTIGACIÓN	72
3.1	Notas metodológicas y lingüísticas	72
3.2	Breve historia de los Roma en Europa	75
3.3	Breve historia de la presencia de los Roma en Italia y Cerdeña	78
3.3.1	Los Roma bosnios y los campos nómadas en Cerdeña	81
3.4	Breve historia de los Roma en España y Andalucía	85
3.4.1	Historia de gitanos del Sacromonte y bajo la época de Franco	88
4.	LA EXPERIENCIA EMPÍRICA:	
	LOS ROMA XORAXANE DE CAGLIARI	91
4.1	La Etnografía	92
4.1.2	El primer acercamiento a la etnografía	95
4.1.3	Estrategias del trabajo etnográfico	102
4.1.4	La interacción durante la investigación	106
4.2	El heteroreconocimiento y el control social hacia los Roma	109
4.2.1	Las políticas de vivienda y de exclusión en Italia y en Cerdeña	111
4.2.2	Políticas y legislación nacional aplicable	115
4.3	Los campos nómadas	118
4.3.1	El campo nómada de Cagliari	120
4.3.2	El campo nómada de Carbonia	126
4.4	Obras de desalojo y curación: el miedo al contagio	132
4.4.1	La escolarización: “¿Están en Italia? ¡Muy bien, entonces deben cumplir, en todos los aspectos, nuestras reglas!”	134
4.4.2	La salud: “¡hazte traducir por tu amiga Norma lo que he dicho!”	138
4.4.3	El proyecto de inclusión de vivienda	139

4.5 El reconocimiento interno.	
Le (re)organización del espacio interior del campo: el campo de Cagliari	141
4.5.1 El campo informal de Selargius	146
4.6 La construcción de la identidad Roma: Edir y Svetlana	150
4.6.1 La familia nuclear	151
4.6.2 La búsqueda de la casa	154
4.6.3 El uso de los espacios domésticos: “¿Recuerdas Norma mi caravana en el campo? ¡Era grande, y era todo para mí, pero ahora verás esta nueva casa!”	156
4.7 Mangel e identidad Roma:	
“¡Norma, ahora sí que eres una verdadera Roma!”	164
4.7.1 Ir a Mangel	173
4.8 Los rituales funerarios: “¡Nunca cortar su camino a los muertos!”	178
 5. LOS GITANOS DE GRANADA:	
UNA COMPARACIÓN ENTRE ITALIA Y ESPAÑA	189
5.1 Notas específicas sobre los gitanos andaluces	191
5.1.2 La comunidad gitana en Andalucía	192
5.2 La investigación en Granada: problemas metodológicos	195
5.2.1 Estrategias metodológicas utilizadas	197
5.3 Hetero-reconocimiento y prejuicios hacia los gitanos	201
5.3.1 Formas cotidianas de anti-gitanismo	202
5.4 Hetero-reconocimiento y procesos de inclusión/exclusión social	209
5.4.1 Políticas y legislación durante los últimos 25 años	210
5.5 El modelo español de inclusión social de la población gitana	217
5.5.1 La educación	218
5.5.2 El empleo	224
5.5.3 La salud	229
5.6 La vivienda	231

5.6.1 Las políticas de viviendas en España	233
5.7 Granada: ¿ejemplo de inclusión?	238
5.7.1 Las viviendas gitanas en la zona norte de la ciudad	240
5.7.2 Las cuevas del Sacromonte: un ejemplo de auto-identificación	247
6. CONCLUSIONES	255
Construir y de-construir la identidad de los Roma	256
Campos nómadas y prácticas de reconocimiento de los Roma en Cagliari	260
Granada y las formas de multiculturalismo	265
6. CONCLUSIONI	269
Bibliografia	

Resumen

Como evidencian las políticas de diferentes países europeos y las prácticas a nivel local -a pesar del marco legislativo europeo relativo a la protección de las minorías y a la promoción de sus derechos- existe un miedo creciente a la proximidad urbana de los grupos Roma, percibidos culturalmente y moralmente lejos de "nosotros".

Esta tesis es el resultado de un análisis comparativo del trabajo de campo realizado entre 2010 y 2016 en dos comunidades gitanas: los *Xoraxané* en Cagliari y la comunidad gitana de Granada. A partir de dos contextos diferentes, el italiano y el español, el objetivo ha sido investigar cómo, en función de procesos de exclusión social o de asimilación y convivencia, los Roma construyen o reconstruyen su identidad en el espacio urbano. El análisis comparativo permite enfatizar las diferencias sustanciales que caracterizan los procesos de construcción de inclusión/exclusión en las dos ciudades desde hace años. También permite mostrar como los Roma y los gitanos se auto-identifican, se reconocen y representan su identidad a pesar de los procesos constantes de hetero-reconocimiento, que los etiquetan como "diferentes", "nómadas" o desviados.

En estas páginas la atención se centra en dos cuestiones principales. La primera se refiere al vínculo entre el discurso dominante y las políticas dirigidas a los Roma, destacando principalmente como los procesos de hetero-reconocimiento influyen en la construcción de los espacios urbanos. La segunda se refiere a las prácticas de reconocimiento de los mismos Roma en estos espacios.

Si las políticas destinadas a los Roma han creado fronteras que diferencian los grupos sociales, tanto urbanísticamente como simbólicamente, el resultado consecuente ha sido la exigencia de los Roma de ver reconocida su cultural, individual y colectiva. De esta manera los Roma y los gitanos evidencian la necesidad de disponerse en el espacio, de reproducir en el espacio su estructura organizacional y familiar (como se ha analizado etnográficamente en los campos nómadas y en el apartamento habitado por una familia gitana en Cagliari, o en el barrio Sacromonte en Granada). En este contexto, ellos enfatizan la importancia de ser reconocidos como un grupo que, partiendo de su propia situación de discriminación y exclusión, se convierte en autónomo y se auto-identifica.

Los resultados destacan que en Cagliari la solicitud de reconocimiento pasa a través del uso de los espacios: públicos y privados. El estudio etnográfico muestra como en el Mercado Municipal los *Romà Xoraxané* practiquen el *Mangel*, una actividad que, aunque despreciada por los *gagé* (*los que no son Roma*), se basa en el orgullo por ser Roma. En un proceso continuo de construcción y definición de la identidad Roma basada en la oposición Roma/*gagé*, el *Mangel* permite al grupo de los Roma vivir su identidad de forma flexible adaptándose y re-adaptándose a los espacios *gagé*. La dimensión privada, sin embargo, se muestra abiertamente en los rituales funerarios y, en particular, en la *Daca* (el banquete funerario). Los rituales funerarios han permitido observar, desde un punto de vista interno al grupo, el sentido de pertenencia a la comunidad dentro de un campo nómada creado por los que no son Roma.

Además, el análisis evidencia que, en Granada, el Sacromonte es un espacio de resistencia donde se manifiesta la capacidad de acción individual y colectiva. Por un lado, los gitanos superan las fronteras urbanas de la periferia Norte de la ciudad. De

hecho, llenando las cuevas vacías, en el Sacromonte han representado espacialmente y simbólicamente los rasgos de su propia cultura, pasando a través de las artes, del idioma, y de las viviendas. Por otro lado, la solicitud de reconocimiento se manifiesta también cuestionando las normas dentro el mismo grupo gitano. Los gitanos luchan contra la discriminación y el dominio del grupo mayoritario y, al mismo tiempo, vuelven a escribir los valores compartidos de pertenencia al grupo minoritario. La investigación presenta el caso de un grupo de gitanas que, adhiriéndose a la Asociación *Gitanas Feminista por la Diversidad*, se preguntan qué significa para ellas “ser” y “reconocerse” como gitanas feministas. De esa forma la manifestación del sentido de pertenecía al grupo minoritario se basa en ser gitana y, al mismo tiempo, feminista y finalmente diferente de los otros.

Riassunto

Come dimostrano le politiche di vari paesi europei, e le pratiche a livello locale - nonostante il quadro legislativo europeo in materia di tutela delle minoranze e promozione dei loro diritti - esiste una crescente paura e insofferenza nei confronti della prossimità urbana di gruppi Rom, percepiti culturalmente e moralmente lontani da “noi”.

Questa tesi è il risultato di un'analisi comparativa del lavoro di campo realizzato tra il 2010 e il 2016 in due comunità Rom: i *Romà Xoraxané* di Cagliari e la comunità gitana di Granada.

Partendo da due contesti differenti, quello italiano e quello spagnolo, l'obiettivo è stato indagare come, a seconda delle pratiche di esclusione sociale o di assimilazione e convivenza, i Rom costruiscono o ricostruiscono la loro identità nello spazio urbano. Il confronto permette di evidenziare le differenze sostanziali che da anni caratterizzano i processi di costruzione di inclusione/esclusione nelle due città. Consente inoltre di indagare come i Rom e i gitani si auto-definiscono, riconoscono e rappresentano la loro identità, nonostante i costanti processi di etero-riconoscimento li definiscano "diversi", "nomadi" o devianti.

In queste pagine concentro l'attenzione su due questioni fondamentali. La prima riguarda il legame tra il senso comune e le politiche rivolte ai Rom, mettendo in evidenza come i processi di etero-riconoscimento influenzano la costruzione di spazi urbani dei gruppi. La seconda riguarda il riconoscimento degli stessi Rom in tali spazi.

Se le politiche rivolte ai Rom hanno formato confini che distinguono i gruppi sociali, sia urbanisticamente che simbolicamente, la conseguente risposta dei Rom è vedersi riconoscere la propria specificità culturale, individuale e collettiva. In questo modo i Rom e i gitani sottolineano la necessità di appropriarsi dello spazio, di riprodurre nello spazio la propria struttura organizzativa e il significato della parentela (come analizzato etnograficamente nei campi nomadi e in un appartamento abitato da una famiglia Rom a Cagliari, o nel Sacromonte a Granada). Evidenziano inoltre l'importanza di essere riconosciuti come un gruppo che, in base alle diverse situazioni di discriminazione e di esclusione, diventa autonomo e si auto-identifica.

I risultati evidenziano che la domanda di riconoscimento a Cagliari passa attraverso l'uso degli spazi, sia pubblici che privati. L'etnografia mostra che nel Mercato Civico i *Romà Xoraxané* praticano il *Mangel*, un'attività che, per quanto disprezzata dai gagé (i non rom), si basa sull'orgoglio di essere Rom. In un processo continuo di costruzione e definizione dell'identità basata sull'opposizione Rom/Gagé, il *Mangel* permette al gruppo Rom di vivere un'identità flessibile adattandosi e ri-adattandosi agli spazi gagé. La dimensione privata, invece, si evidenzia durante i rituali funebri e in particolare durante la *Daca* (il banchetto funebre). I riti funebri hanno permesso di osservare, attraverso un punto di vista interno al gruppo, il senso di appartenenza alla comunità in un campo nomadi creato dai non-Rom.

Inoltre, i risultati mostrano che a Granada il Sacromonte è uno spazio di resistenza in cui si manifesta la capacità di azione individuale e collettiva dei gitani. Da un lato infatti, i gitani superano i confini urbani della periferia nord della città. Ri-appropriandosi delle grotte vuote nel Sacromonte, hanno rappresentato spazialmente e simbolicamente i tratti della loro cultura, passando per l'arte, la lingua e gli spazi abitativi. Dall'altro, la domanda di riconoscimento passa attraverso la discussione delle norme di appartenenza al gruppo gitano. I gitani combattono la discriminazione e il dominio del gruppo maggioritario e, allo stesso tempo, riscrivono i valori condivisi di appartenenza al gruppo di minoranza. La ricerca mostra che, un gruppo di gitane, aderendo all'Associazione *Gitanas Feminista por la Diversidad*, si chiedono cosa significa per loro essere gitane e riconoscermi come gitane femministe. In questo modo la manifestazione del senso di appartenenza al gruppo si basa sull'essere gitana e allo stesso tempo, femminista e diversa dalle altre.

Abstract

The different policies of European countries and local practices show that -despite the European legislative framework for the protection of minorities and promotion of their rights- there is a growing fear and impatience with the proximity of urban Roma groups, which are culturally and morally perceived far from "us".

This is a work resulting from fieldwork with a Roma group, the *Xoraxané* of Cagliari, from 2010 until 2015, and a gypsy community of Granada in 2016.

Focusing on Italian and Spanish contexts, the aim was to investigate how the Roma build and rebuild their identity in urban spaces depending on social exclusion, assimilation and co-existence practices. Comparing the data allows us to highlight the differences that for years have characterized the construction process of inclusion/exclusion in both cities. It also allows us to investigate how the Roma and gypsies define themselves, recognize and represent their identity, despite the constant hetero-identification processes that define them as "different", "nomads" or deviant.

I will focus on two key issues. The first concerns the link between common sense and Roma policies, highlighting how the hetero-recognition processes influence the construction of urban spaces where Roma people are located. In Cagliari, I explored the Roma every day life in nomad camps, the process of residents' adaptation and

adjustment in the nomad camp, and how it is incorporated into the body of its inhabitants. The second concerns the recognition of Roma in these spaces.

If Roma policies have formed boundaries that urbanistically and symbolically distinguished social groups, then Roma will demand the recognition of their individual and collective cultural specificity. In this way Roma emphasize the need to control the space, to reproduce in space its organizational structure and the relationship meaning (as ethnographically analyzed in the nomad camps and in an apartment inhabited by a Roma family in Cagliari, or in Sacromonte in Granada). They also highlight the importance of being recognized as a group that, according to different situations of discrimination and exclusion, becomes autonomous and defines itself.

The results show that the Roma recognition demand in Cagliari comes through the use of both public and private spaces. Ethnography shows that in the Municipal Market the *Romà Xoraxané* practice *Mangel*, an activity that, although scorned by gagé (the non-Roma), is based on pride in being Roma. In a continuous process of identity construction based on Roma/Gagé opposition the *Mangel* allows the Roma group living a flexible identity, adapting and re-adapting to gagé spaces. Instead, the funeral rituals and the *Daca* (the funeral banquet) show us a private dimension. Funeral rites have facilitated the observation, through an internal point of view of the group, the sense of belonging to their community in a nomad camp created by the non-Roma.

In addition, the results show that Sacromonte of Granada is a space of resistance where gypsies manifest their individual and collective ability to act. On one hand, the gypsies exceed the city boundaries in the North of Granada. Re-appropriating the empty caves in Sacromonte, they spatially and symbolically represented the traits of their culture, through art, language and living spaces. On the other, the request for recognition comes through the discussion of the norms of belonging to the gypsy group. The gypsies combat discrimination and dominance of the majority group and, at the same time, rewrite the shared values of belonging to the minority group. The manifestation of the sense of belonging to the group is based on being a gypsy woman, and being, at the same time, a feminist and different from others.

Introducción

En todos los idiomas europeos hay un término más o menos equivalente al "*zingari*" italiano (*tsiganes*, *gypsies*, *gitanos*, *cigani*, etc.), aunque está claro que las personas que se llaman así no son las mismas de un país a otro. La flexibilidad de esta categorización, que los antropólogos llaman "politética" (Piasere 1995) ha permitido incluir históricamente una compleja variedad de personas, con una considerable diversidad cultural, cuyo rasgo común sólo ha consistido desde hace siglos en un estigma negativo de los que no se consideran a sí mismo gitanos.

Sobre el número de gitanos en Europa no hay ningún censo exacto porque sería imposible proporcionar números de "gitanos", sin entrar directamente en el corazón de conflictos entre Roma y Payos¹; es difícil saber si el número total es de alrededor de cinco millones - como se afirmaba hasta hace veinte años - o si llega a diez, doce millones como hoy tiende a decir el European Roma Rights Centre (2015). Es igualmente difícil determinar si este crecimiento se debe al correcto reconocimiento de un número que siempre se ha subestimado o a varias luchas recientes de identidad que tienden a verlo ampliado.

Pero si varios autores no están de acuerdo sobre la cifra global de "gitanos" en Europa, tienden a estar bastante de acuerdo sobre la distribución que sería más o menos la que ofrece Piasere (2004).

Según el antropólogo, es posible identificar diferentes "Europas Gitanas": una "primera Europa Gitana", históricamente la más pobre, consiste en un conjunto de estados ubicados cerca de los Cárpatos-Balcenes, que ve a un porcentaje que oscila de 60 a 70% del número total de gitanos; un porcentaje significativo se refiere a la "segunda Europa" formada por el suroeste, la banda Atlántica, que está compuesta por la Península Ibérica y Francia (algunas fuentes incluyen a Irlanda también), donde se estima entre el 15 y el 20% de los ingresos gitanos²; el resto de Europa se puede poner juntos en un solo conjunto, el de la "Tercera Europa", incluyendo el Reino Unido, Alemania e Italia, que tiene el 10-15% de la población general.

Pero, una línea imaginaria que une Roma con Helsinki dibujada en el mapa de Europa (Piasere 2004, 11), permite dividir desde una perspectiva histórica la forma en que esos llamados gitanos se auto-denominan; al este de esta línea hay esencialmente comunidades auto-denominadas Roma, al oeste, sin embargo, se llaman a sí mismos principalmente *Sinti*, *Manus*, *Kalé* y *Romanicels*, cada uno de los cuales puede tener algunas variaciones (Challier 1913, 366). La característica de todas las comunidades que se atribuyen a estas denominaciones, es que hablan -o se atestigua que hablaron en los últimos siglos -los dialectos constituyentes romaní, que los lingüistas afirman que deriva del sánscrito y que encuentran en las actuales lenguas de la India del noroeste su afinidad más cercana. También un poco en toda Europa hay otras comunidades que igualmente se clasifican como gitanas, por su nomadismo o por su condición de parias,

¹ Los Payos son los no Gitanos.

² España es el único de Europa no balcánica que presenta un porcentaje de gitanos más del 1% de la población total.

que no hablan dialectos neo-indios, sino idiomas locales: los *travellers* en Irlanda y Escocia, los *Jenische* en Suiza, los *camminantes* en Sicilia y entre los Roma de Balcanes los *Rudari* en Rumania (Torlet 1913, 90). Desde que se descubrió la relación entre el idioma hablado por muchos de ellos y se postuló sus emigraciones de la India, la investigación de muchos intelectuales se ha orientado a la búsqueda de raíces indias, pero los resultados no fueron suficientes para poder decir la veracidad de tal origen³.

Las investigaciones realizadas en varios países europeos en los últimos veinte o treinta años han demostrado que no hay, de hecho, características "originales" gitanas (Piasere 1999, 5). Muestran que en el momento en que son seleccionados como gitanos, desde el momento en que se reconocen, identifican, perciben y así nombrados, se representan con una serie de prácticas escandalosas, por los que no se consideran como tales; envuelto en misteriosos orígenes. Ser gitano se refiere a las personas históricamente desnacionalizadas y desterradas, así como consideradas plagas o criminales, reales o potenciales.

La galaxia gitana en Europa se compone, entonces, por todos los grupos de personas "auto-producidos" –así como los define Piasere– por los procesos socio-políticos en el continente y otros "importados" desde el exterior y que luego se han distribuido en el territorio. Piasere nos da más detalles sobre el camino multiforme, reconstruido a través de fuentes históricas y lingüísticas, seguido de los grupos gitanos a través de los tiempos, desde sus migraciones en Europa (Piasere 2004), limitándonos aquí a enfatizar que, desde las primeras apariciones en Europa –quizás ya en las tierras bizantinas del siglo XI (Piasere Ibid, 31) y con mayor certeza a partir del siglo XIV en tierras griegas (Piasere ibid, 32)- las relaciones que se establecieron entre la comunidad gitana y las comunidades europeas de más antiguo asentamiento son el resultado de la combinación de acciones y reacciones recíprocas dentro de los diferentes marcos políticos, económicos y sociales existentes y la mutación a lo largo de los siglos.

A partir de la segunda mitad del XV se crea un círculo vicioso, una espiral viciosa que ve un poder cada vez más sangriento contra los gitanos y al mismo tiempo cada vez más impotente. Este poder impotente se expresa en cientos y cientos de notificaciones de expulsión (en Italia hay más de 250 desde 1483 hasta el final del siglo XVIII, con especial ímpetu por el estado de la Iglesia o de sus legaciones), deportaciones en las colonias en el extranjero, en cazas de gitanos por "cazadores" apropiados o por comunidades enteras (Lococciolo 2002, 25-36). Al final del siglo XVIII hay regiones enteras de Europa "desgitanizadas" (Fraser 1992; Acton 1993).

Ahora podemos entender por qué se han formado las "Europas Gitanas" de un modo desequilibrado demográficamente y que se caracterizan por tres modelos diferentes de interacción entre los gobiernos europeos y grupos romaníes (Piasere 2004, 7). Un "modelo de los Balcanes", basado en la inclusión de los Roma en las estructuras socioeconómicas a través del sistema de impuestos locales y/o explotación obligada de sus fuerzas de trabajo (Piasere ibid, 33). Un "modelo occidental", que prohíbe a los Roma entrar en las estructuras socioeconómicas locales (Piasere ibid, 46). Un "modelo

³ Varios estudios indican que alrededor del año mil, después de un desastre natural o una invasión extranjera, los Roma desde Punjab y Rajastán se han movido hacia el Oeste (veer Braccioduro, M, *I rom e la discriminazione*, in La realtà dei Rom, Inchiesta ottobre-dicembre 2011; Spinelli A, S, *Baro Romano Drom, la lunga strada di rom, sinti, kale, monouches e romanichals*, Meltemi Editore, Roma, 2003)

español" (variante del modelo occidental), basado en la asimilación total y forzada (Piasere ibid, 54).

Además, cientos de notificaciones de expulsión contra los gitanos nos dicen que los prejuicios contra ellos ha sido una piedra constitutiva de la historia europea de los gitanos (Girard de Coehorn 1914, 115; Challier 1913, 145; Lucassen 1998, 96). En la Europa moderna los Roma, Sinti, etc, reconociéndose como gitanos, han sufrido esas dos formas de racismo (aunque en diferentes contextos) identificados anteriormente por Jeanne Jersch (1967), y con más detalle por Pierre-André Taguieff (1994), luego: el racismo hitleriano y el racismo colonialista, como es definido por el primero, o "autoracismo" y "heteroracismo", como es llamado por el segundo.

Según Taguieff, el autoracismo es el proceso por el cual un grupo reconoce en sí mismo la aclaración de la raza (pura y superior) y en el otro la explicación de la no-raza (impura o inferior); el heteroracismo, sin embargo, es la mejora de la diferencia que ve aplicado el reconocimiento de la raza en el otro, basada en la desigualdad, por la que el Otro es una raza (menor porque es catalogada como una raza), mientras nosotros establecemos la raza humana, o la civilización. El heteroracismo, basado en el principio de una lógica de dominación y explotación, requiere mantener vivo al Otro con el fin de lucro (como la esclavitud); el autoracismo, sin embargo, prescribe una lógica radical de la exclusión, la abolición de la diferencia a través del exterminio total del Otro, de modo que pueda mantener la identidad (Taguieff 1994). En Europa los Gitanos han sufrido ambas formas de racismo.

En lo que Piasere llama el "modelo de los Balcanes" es explícita el heteroracismo aplicado a los gitanos, y en lo que llamaron "modelo occidental" se encuentra el autoracismo (Piasere 2010, 46). La esclavitud en los principados de Moldavia y Valaquia de los siglos XIV-XIX fue la culminación del proceso de heteroracismo anti gitanos -al mismo tiempo, sin embargo, se han producido intentos de esclavitud de gitanos también en Europa Occidental, en Inglaterra y en España en el siglo XVI, por ejemplo, aunque con resultados efímeros (Piasere 2004, 45)- y el holocausto, bajo el régimen nazi, el de autoracismo anti-gitanos. En Moldavia y Valaquia el esclavo tenía un estatuto jurídico especial y no se confundía con el siervo (Achim 1998). Solo los gitanos podían ser esclavos y cualquier gitano sin dueño que ponía el pie en el territorio del Principado se convertía automáticamente en un esclavo del príncipe y se iba a aumentar la "reserva principesca" (Chelcea 1943; Stahl 1991; Popp Serboianu 1930). Desde el siglo XIV hasta el XIX, cuando se abolió la esclavitud, hubo un movimiento masivo de esclavos en los dos estados. Los esclavos podían ser donados, intercambiados, dejados en dote, vendidos (Cosma 1996).

Por otra parte, en Occidente la política de exterminio de Hitler y sus aliados, desde este punto de vista, no era más que una continuación de una ideología y una práctica occidental centenaria, implementada de una forma más rápida, centrada y "eficiente". Inferior y asociales porque los gitanos, fueron perseguidos, encarcelados, esterilizados, utilizados para experimentos médicos, gaseados en cámaras de gas de los campos de concentración en Alemania, pero también en Francia, Bélgica, Holanda, Yugoslavia y Polonia (Boursier 1995, 1999). En particular, en Italia, a través de la "*Difesa della Razza*" -periódico de antropología e historia- se alimentaban estereotipos racistas en la opinión pública mediante la difusión de la imagen de los Roma y Sinti como una raza inferior a la Itálica, considerada pura (Boursier 2001).

La larga historia de la persecución y la discriminación contra los gitanos durante mucho tiempo ha carecido, no obstante, de interés, como lo demuestra, por ejemplo, la ausencia hasta hace unos años de investigación sobre el exterminio de los gitanos en la historiografía del holocausto (Bravi 2002; Boursier 1995; Bernadac 1987; van Baar 2008), o la carencia de términos como "antigitanismo" o "romafobia" para describir el resentimiento contra los Roma, que hasta 2005 no entraron en el lenguaje político europeo⁴. Incluso después de la ampliación de la Unión Europea y la abolición de los visados, la historia de los Roma continúa envuelta en prejuicios y estereotipos: mirando en la emigración la posibilidad de salvación, los Roma en Europa Central y Oriental han desatado la voz de alarma en todas partes. Hasta la década de los 90', los países de emigración de inmigrantes gitanos eran Macedonia, Bosnia-Herzegovina, Yugoslavia (Serbia, Montenegro, Kosovo) y Rumania; posteriormente han sido Rumania, Bulgaria y Eslovaquia.

Entre los países de destino, Alemania, Francia e Italia son históricamente las metas principales en la migración de gitanos. Si bien, grandes flujos también han llegado al Reino Unido, Austria y España en los últimos años (Sobotka 2003).

La amenaza que representa la llegada masiva de los Roma fue la principal motivación del interés de la Unión Europea y otras organizaciones principales europeas (como el Consejo de Europa y la OSCE⁵) hacia esta población desde los años 90. Pero, como demuestra la literatura sobre la migración de la población Roma (Liegeois, Gheorghe 1995, Sigona 2003, Piasere 2006), nunca se ha dado la temida denominada invasión de Occidente. Sin embargo, el miedo a esta invasión, manipulado por el mal uso de los datos, historias e imágenes, ha influido en las decisiones de muchos gobiernos y les llevó a tomar medidas drásticas para detener a los gitanos (Sigona 2009).

A pesar de estos obstáculos, y con una serie de restricciones más o menos temporales a la libertad de movimiento, en 2004 y 2007 con la ampliación de la Unión Europea, dos millones de gitanos se han convertido en ciudadanos europeos y miembros de la minoría étnica más grande en la Unión Europea, haciendo de las preocupaciones para lo que era un "problema de seguridad" un asunto interno de la Unión Europea. Así, mientras que en algunos países como España, las tensiones no están tan latentes (Gamella 1996), en otros como Italia, la cuestión de los Roma ha adquirido cada vez más urgencia, agravada por el debate político y la difusión de sentimientos de gitanofobia en la opinión pública (Sigona 2008; Brunello 1996; D'Amico 2000; Hasani, Monasta 2003).

A partir de dos contextos diferentes, el italiano y el español, la intención era investigar cómo, en función de las prácticas de exclusión social (como es el caso italiano) o de asimilación y convivencia durante siglos (como es el caso español), los Roma construyen o reconstruyen su identidad en el espacio urbano. Es decir, como los Roma se auto-definen, se reconocen y representan su identidad a través de sus símbolos en la vida cotidiana, a pesar de los constantes procesos de hetero-individuación y reconocimiento, que les etiqueta como "diferentes", "nómadas" o desviados. Con este propósito, el análisis que llevé a cabo es una comparación entre dos casos de estudio: los *Romà Xoraxané* que viven en Cagliari (Italia) y los gitanos de Granada (España). La

⁴ El primer documento oficial en el que se aborda el problema de la discriminación contra los Roma es la resolución del Parlamento Europeo adoptada el 28 de abril de 2005.

⁵ Organization for Security and Cooperation in Europe

comparación permite enfatizar las diferencias sustanciales que desde años caracterizan los procesos de construcción de inclusión/exclusión en las dos ciudades. También permite destacar como se define y re-define la identidad de los *Xoraxané*, después del desalojo forzoso del campamento en Cagliari en 2012, y como, al contrario, la identidad sigue existiendo intacta en un barrio histórico como el Sacromonte de Granada.

Analizar comparativamente dos realidades sociales diferentes comportó elegir dos metodologías de investigación que bien me permitieran acercarme al objetivo de estudio. En Granada, después de un periodo de observación en el Centro Social Socio Cultural Andaluz, y de colaboración con el Museo Etnológico de la Mujer Gitana en el Sacromonte, realicé varias entrevistas semi-estructuradas a informantes clave sobre el tema de la inclusión social, con una atención particular hacia los procesos de auto y hetero-reconocimiento. Mi metodología se orientaba a dialogar con los gitanos, con el objetivo de entender su universo complejo. Además, conseguí material valioso para mi investigación escuchando el diálogo entre ellos. Mis informantes fueron variados, tanto en género, edad, y profesión. Solo utilicé la grabadora en una ocasión, una conferencia de gitanas feministas, y nunca más volví a utilizarla.

En Cagliari llevé a cabo una etnografía de la comunidad de los *Romà Xoraxanè* que llevan 30 años en Cagliari. Esa metodología me permitió analizar cómo cambian, o permanecen, las prácticas de identidad tras la vida en el campo nómada, donde vivieron desde el 1995 hasta el 2012, y la vida en los apartamentos, después del desalojo del campo. De esta forma, comprendí que el mejor método para hacer el trabajo de campo consistía en dejar a un lado los manuales de etnografía y poner toda mi imaginación en conseguir una comunicación nativo/informante lo más fluida y natural posible. Recogía información acercándome a las conversaciones entre mis informantes, desde las más privadas hasta las más públicas.

La etnografía, que presento, por tanto, es una transcripción de sus palabras de italiano, la lengua habitual de comunicación, a español. He optado por ser lo más fiel a sus palabras para no perder la riqueza y los matices de su lenguaje. A riesgo de que, en alguna nota, algún artículo, preposición o conjunción, no sea la exacta, el resto de las palabras, su orden, su entonación, sus silencios, son los de mis informantes. Mis informantes claves han sido una pareja que conocí en 2010, cuando fui al campo nómada por primera vez. Por ética profesional no puedo mencionar los nombres reales de mis informantes, a pesar que algunos de ellos insistieron en que querían hacer públicos sus nombres y sus palabras. En este caso, prevalece la discreción y el anonimato del resto de informantes.

Mi presencia entre ellos representó un suceso inesperado, un acontecimiento extraordinario que ellos supieron integrar en su cultura. Me conocieron como extranjera para convertirme finalmente en la *Sinta Norma*, la *paya* (gagé) *amiga de los Roma que ahora es una verdadera Roma*, después de un día de limosna transcurrido en el mercado de Cagliari. Durante los cinco años de investigación la comunidad me asignó una variedad de identidades que se generaban en función de las diferentes situaciones sociales en las que participaba, llegando, en ocasiones, a confundirme con los otros Roma o a sentirme una intrusa en situaciones mucho más íntimas, como los rituales funerarios.

No ha sido este, un trabajo clásico de entrevistas-respuestas, como ha sido en Granada. Mi metodología ha sido tanto el diálogo directo con mis informantes como la atenta escucha, la observación y la anotación, de forma visible e invisible, de los diálogos entre mis informantes. Al optar por “convivir”, y no interrogar, prácticamente los dos jóvenes Roma, durante los años, se convirtieron de mis informantes a mi segunda familia Roma, que me absorbí y domesticó, integrándome en su cultura. Esta multiplicidad ya me sugería que la “identidad” no podía ser un concepto abstracto entre la comunidad sino sujeto a negociaciones y reformulaciones, en función de los individuos, los contextos de interacción social y las emociones.

Por esta razón, el diseño de investigación no ha sido rígido, sino que se ha construido durante la investigación. De hecho, a pesar de las conclusiones que aquí se presentaran, siendo el de la identidad un tema en evolución continua, tanto teóricamente como empíricamente, la investigación deja algunas temáticas abiertas. A partir de los resultados de la investigación conectados con los procesos de reconocimiento, interno o exterior, individual o colectivo- el presente trabajo podría extenderse a objetivos ulteriores de investigación.

La tesis que presento se organiza en cinco capítulos, cuyo orden obedece a una lógica. Los capítulos 1 y 2 remiten al proyecto de la investigación y su marco teórico de referencia ya que ambas categorías son la base de toda la investigación. En el capítulo 1, intento explicar las hipótesis de la investigación, el objetivo principal y la metodología utilizada para conseguirlo.

En el capítulo 2, propongo una relectura teórica del concepto de identidad en las ciencias sociales, desde las perspectivas interaccionista y constructivista, ya que son enfoques centrales para entender la reproducción simbólica de la comunidad y su identidad. Los conceptos de heteroreconocimiento y auto-identificación, individual o colectiva, representan las claves a las que referirse constantemente en toda la investigación. La identidad y sus prácticas de construcción sociales son el hilo conductor de la tesis.

En el capítulo 3, profundizo los contextos de la investigación, mostrando una mirada rápida a la historia de los Roma en Italia y en Cerdeña y de los gitanos en España y en Andalucía.

En el capítulo 4 describo etnográficamente e interpreto la representación social de los procesos de exclusión de los *Roma Xoraxané* de Cagliari. La etnografía intenta explicar cómo las dinámicas de construcción de exclusión social pasan a través de los procesos de reconocimiento externo de los Roma por los payos, que, considerándolos desviados, les concede vivir únicamente en campos nómadas. A través de la etnográfica se muestra como el campo nómada, por un lado, representa urbanísticamente una frontera que divide el grupo minoritario del resto de la sociedad, y permite su control; por el otro, permite investigar como los Roma han despayizado el espacio representando su identidad. Así señalo cómo los *Roma Xoraxané* organizan y mantienen su presencia en un mundo de payos, a través de algunas prácticas de auto-reconocimiento: se describe la distribución en el espacio del significado del parentesco; el nuevo uso de los espacios domésticos después del desalojo del campo nómada; el significado y la organización de un día de *Mangel* (limosna); la importancia de los rituales funerarios.

En el capítulo 5, propongo una comparación entre los gitanos de Granada y los Roma de Cagliari, con un enfoque especial sobre las prácticas de construcción de la exclusión/ inclusión en los barrios de la capital andaluza. En particular, por un lado, se muestran las nuevas dinámicas de guetización en un barrio periférico del norte de la ciudad, y por el otro, como el Sacromonte, se preserva como un ejemplo de inclusión que pasa a través del auto-reconocimiento gitano. Un reconocimiento que no solo es de grupo gitano sino de ser mujeres y feministas.

1.EL DISEÑO DE LA INVESTIGACIÓN

1.1 Objetivos de investigación

El nomadismo de los gitanos ha sido durante siglos una alteración de conocimiento para las poblaciones europeas, cuyos diferentes estatutos siempre han asociado los jueces, (hasta el día de hoy, explícitamente o implícitamente), el ser nómadas a ser extranjeros, no ciudadanos (Piasere 1996, Capobianco 1914, Manna 1996, Boni 1998). Difícil de controlar, y definido como un enemigo público, el gitano históricamente se ha etiquetado así como antisocial, criminal y diferente. Pero si queremos estudiar con las herramientas disponibles de la investigación socio-histórica, y donde las fuentes están disponibles e interpretadas con precisión, hay una amplia variedad de situaciones locales donde las formas de la estigmatización, persecución, convivencia pacífica, inclusión en nichos productivos, celebraciones de matrimonios mixtos, asimilación, se alternan y se entrelazan en función de la realidad considerada (Zapruder, Vitale 2009).

En Italia, en los últimos años, la atención prestada a los gitanos se relaciona principalmente con factores de legalidad y de seguridad urbana, debido a su presencia en los campamentos. Diseñados en los años ochenta como áreas de escala temporal para satisfacer las necesidades de vivienda de los que llevaron una vida itinerante y garantizar algunos derechos fundamentales (como la educación para los niños), estos lugares se han convertido en muchos casos - sobre todo a raíz de la intensificación de la migración desde los años noventa- en auténtico chabolismo con los Roma, que permanentemente los habitan, y que con el tiempo se han convertido en comunidades y territorios de segregación y exclusión (Sigona 2013, 2015). La cuestión de los Roma en Italia se ha convertido en un factor de emergencia, que se resuelve con políticas de vigilancia y continuos desalojos forzosos de asentamientos⁶. En cambio, en el panorama europeo, España es el único país que tiene políticas de desarrollo dirigidas a la inclusión de los gitanos en el tejido social; especialmente Andalucía parece servir como un modelo para otros países.

El objetivo de la investigación es examinar las prácticas de construcción social de la exclusión/inclusión de los Roma en Europa. En particular, se quiere aclarar por qué los gitanos aún representan una amenaza para algunas sociedades, mientras que en otros tiempos fueron capaces de construirse una identidad distinta, no sólo con respecto a los no gitanos, sino a otros gitanos. Para ello se procede a un análisis comparativo de lo vivido y registrado en dos países europeos: Italia y España.

En concreto, la presente investigación realiza un estudio comparativo de dos casos: el de los gitanos Xoraxané de Cagliari (cuyo campamento gitano, donde vivían desde 1995,

⁶Entre 2007 y 2008 en Italia, a raíz del caso de Ponticelli y el asesinato de Giovanna Reggiani por una gitano de nacionalidad rumana, las medidas legislativas contra los roma se han vuelto más pronunciadas: el "Pacchetto sicurezza", promovido por el ministro del Interior Maroni, autorizaba la adopción de una serie de medidas de política pública, incluida la vigilancia de los campamentos, los desalojos, la identificación y recuento de personas a través de las huellas digitales, y la creación de organizaciones de ciudadanos en defensa del territorio.

fue desalojado en junio de 2012 como resultado de una orden del alcalde de la localidad) y el de los gitanos del Sacromonte en Granada (que están firmemente integrados en el contexto local, se sienten y son reconocidos por los españoles, más cerca de los payos que otros gitanos⁷). Se quiere analizar cómo los espacios urbanos pueden servir como fronteras de exclusión y dispositivos de construcción de identidad.

Basado en la diferencia entre el "otro", la construcción del sentido de pertenencia depende de los procesos de identificación basados en las características de los grupos que se construyen socialmente. Pero nos definimos a nosotros mismos y a los demás en buena parte, también como una forma de controlar los medios territoriales, simbólicos y materiales (Smith 1999). Delimitar el acceso territorial a las personas significa, en última instancia, marcar una diferencia entre los individuos de una manera, sin duda, instrumentales: se trata de diferenciar los individuos para que no se alteren las características materiales o simbólicas de algunos espacios y no cuestionen el uso social específico de estos espacios. La cuestión está en saber cómo, por qué y para quiénes se construyen las identidades colectivas y las diferencias sociales.

Para este propósito, específicamente, se pretende estudiar el sentido que los espacios tienen en el reconocimiento, tanto externo como interno, de la comunidad de los Roma Xoraxané en Cagliari y de la gitana en Granada. Se propone estudiar el significado que estos espacios tienen en la sociedad mayoritaria y, al mismo tiempo, la forma de los Roma de vivirlos diariamente y hacerlos propios mediante prácticas de reconocimiento colectivas e individuales.

Varias son las preguntas a las que quiere dar respuesta la presente investigación: ¿por qué todavía los gitanos en Italia son una amenaza en la sociedad contemporánea, mientras que los gitanos en España se consideran una parte integral de la cultura española? ¿por qué hasta ahora los campamentos en Italia trazan las fronteras de la exclusión social, mientras que en Andalucía hay ejemplos significativos de inclusión social de las comunidades gitanas? En torno a estas preguntas se desarrolla la investigación: en concreto, la intención es investigar cómo, a partir de la construcción de los límites de exclusión social o de las prácticas de inclusión en el espacio urbano, la identidad de los Roma se puede construir y re-construir.

1.2 El proceso de investigación

Como se demuestra por las políticas de diferentes países europeos y prácticas a nivel local -a pesar del marco legislativo europeo para la protección de las minorías y promoción de sus derechos-, existe el temor e impaciencia creciente hacia la proximidad urbana de los grupos gitanos, percibidos cultural y moralmente lejos de "nosotros". La Resolución del Parlamento Europeo de 31 de enero de 2008, sobre una estrategia europea para la población romaní, muestra que todavía hay sentidos comunes que afectan a aproximadamente diez millones de personas en Europa: lugares comunes reforzados por la memoria colectiva que, cíclicamente, a raíz de olas mediáticas

⁷El flamenco, nacido entre los gitanos andaluces, ha ayudado a difundir una imagen "española" de estos gitanos.

relacionadas con hechos de crónica, alimentan un circuito de pánico moral dirigido a la exclusión del gitano percibido como "*most enduring of suitable enemies*" (Cohen 2002, 8). De acuerdo con cifras difundidas por Pew Research Center, un instituto de investigación estadounidense que investigó el grado de sentimientos romafóbicos en 7 países europeos (Italia, Reino Unido, Alemania, España, Francia, Grecia y Polonia), Italia gana el primer puesto. Las investigaciones realizadas por el Centro de Investigación Pew indican que en Italia el 85% de los encuestados han expresado una opinión negativa sin distinción sobre los Roma (Pew 2014)

Con el fin de analizar los modelos cíclicos de construcción de identidad de los Roma dentro de los espacios reservados para ellos, se decidió afrontar las situaciones objeto de investigación, debido a su complejidad, con un enfoque multidisciplinario, dibujando la herencia teórica y metodológica tanto de la sociología como de la antropología. Desde un punto de vista metodológico, antropología y sociología comparten lo que la primera siempre ha llamado método etnográfico, y que la segunda define como observación participante. Antropología y sociología también están unidos por una misma atención a los procesos dinámicos, históricos y sociales, y en la práctica de investigación empírica es casi imposible que uno no se derrame en el otro. Además, el proceso de análisis en perspectiva de interacción serpentea a través de una aproximación gradual hasta el enfoque de la investigación mediante un método que permite el despliegue gradual de los conocimientos del investigador. Esto permite, a partir de las preguntas de investigación citadas anteriormente, trabajar en la investigación no siguiendo un diseño específico escaneado por hipótesis de investigación precisas, sino dejando espacio para lo inesperado, las desviaciones, el método *serendipity* (Merton 1957).

Por tanto, el objeto específico de análisis se define con mayor precisión durante la investigación, como la aparición de nuevos aspectos del problema (impredecibles antes de comenzar el estudio) se entrelaza con las limitaciones y restricciones prácticas, que también poco a poco emergen, y con la elaboración de reflexiones, conexiones y profundizaciones empíricas y teóricas adicionales. El diseño de la investigación es bastante flexible: los conceptos teóricos identificados deben ser entendidos como las direcciones a lo largo de las cuales investigar, pero que no impiden que el ojo pueda captar alternativas y direcciones significativas durante la investigación.

En sociología el método etnográfico entra con la Escuela de Chicago, que en los años 20 y los años 30 propuso su uso en los estudios de la sociedad urbana americana. En particular, fue Robert Park (1979) el que sugirió el uso de "pacientes", métodos de observación utilizados por los antropólogos en el estudio de la vida urbana. El interaccionismo simbólico, que desde los intercambios que ocurrieron en el marco de la Escuela de Chicago tomará forma, gracias a la psicología social conjunta, la antropología y la sociología, proporciona herramientas de proliferación excepcionales para el estudio de las realidades sociales. La condición previa fundamental es que la admisión de la realidad en sí misma no existe, pero que hay tantas interpretaciones como cuantas son las personas que participan en una interacción social. Blumer (2008, 34-36) afirma que los individuos actúan hacia las cosas de acuerdo con el significado que tienen para ellos y que este significado surge de la interacción social de cada uno con otros a lo largo de un proceso interpretativo aplicado por la persona en la relación con las cosas que encuentra. De esto se deduce que el significado de un evento o situación de una persona nace de la forma en que otras personas actúan hacia él con respecto a esta situación.

Del mismo modo, en el campo de la sociología del conocimiento, Berger y Luckmann (1969), analizando los procesos que subyacen a la construcción de la realidad y la dinámica por la cual el individuo internaliza y conserva, muestran que la realidad que experimentamos y que consideramos objetiva, no existe fuera de nuestra mente: es el resultado de una construcción social, formada a partir de la elaboración, por cada individuo, de los datos externos percibidos, a la luz de la experiencia pasada y, en particular, de lo que ha sido transmitido durante la socialización primaria y secundaria (1969, 67). El enfoque interactivo es particularmente útil desde el punto de vista epistemológico y metodológico. Bajo el primer aspecto, elaborado tanto en la tradición filosófica como en la antropológica y sociológica, se ha desarrollado conceptos clave, tales como la definición de la situación, el etiquetamiento y el estigma.

Consideramos los campamentos (*i campi nomadi*, tr.it) como han concebido los legisladores de las regiones italianas (Sigona, 2015): urbanísticamente son lugares separados del resto de la ciudad, destinados a mantener físicamente juntos a un grupo de personas y al mismo tiempo, proteger a los ciudadanos de la contaminación y preservarlos del disgusto que sienten por los Roma. Diseñados en los años ochenta como áreas de estancia temporal para satisfacer la necesidad de vivienda de quien llevaba una vida itinerante y para garantizar ciertos derechos básicos (como la educación para los niños), estos lugares se han convertido en muchos casos -sobre todo como consecuencia del aumento de la inmigración desde los años noventa- en barriadas reales, habitadas de forma permanente y en comunidades remotas, en territorios de segregación y, al mismo tiempo, de control.

Explicar ese proceso -definido como un proceso de construcción social de los gitanos como enemigo- es inadecuado a través de las herramientas que ofrece la tradicional sociología de las migraciones. En primer lugar, porque la sociología de las migraciones tiende a pasar por alto los elementos simbólicos y políticos determinantes en la construcción de este enemigo de la sociedad; en segundo lugar, porque los Roma no son sólo un "problema" o un objeto de estudio sociológico específico, pero también una especie de catalizador de conflictos simbólicos, de campañas de políticas y de comunicación nacionales y locales. En resumen, los procesos mediante los cuales los Roma se convierten en enemigos de la sociedad exceden los intereses tradicionales de la sociología de la migración ya que afectan a la sociedad en su conjunto.

Por otra parte, la dimensión cuantitativa de la presencia de los Roma en Italia y España (0,25 por ciento de la población en Italia y el 1,8 por ciento en España, de acuerdo con los datos reportados por el ERRC (European Roma Right Center) no puede explicar la ocurrencia o no de las hostilidades como tales. De hecho, es una reacción que antes de convertirse en popular implica diferentes actores sociales: caracteriza al mundo político e intelectual, los medios de los sistemas de información de masas, comités de ciudadanos, asociaciones y la propia población gitana.

Es a través del análisis del papel de estos grupos en la sociedad que se descubre el estado de los clichés (Giddens 1984) y el estigma (Goffman 1963), así como la existencia de una preocupación generalizada por el crimen de los Roma o simplemente su presencia y su proximidad urbana (Bauman 1999). Los puntos de vista del sentido común, porque no son científicamente relevantes, son socialmente "correctos", ya que pueden convertirse en verdad social. Como se desprende de la teoría sociológica, el sentido común se compone de lo que las personas piensan y que consigue un "valor tautológico de verdad" (Dal Lago 2008, 51) sólo por el hecho de ser compartido por

todos. Cuando la sociología empezó a tratar con las estructuras cognitivas del sentido común descubrió que los actores sociales se dedican a la construcción de modelos y tranquilizadores tautológicos de su propio mundo cotidiano (Schutz 1979; Pizzorno 2000). Mayores elaboraciones etnometodológicas de esta teoría demuestran que los actores sociales son capaces de construir infinitas justificaciones ad hoc de su concepción de la realidad, una vez que esta se supone ser justa y ordenada (Garfinkel 1967).

Esto es cierto en nuestro tiempo con respecto a la función de los medios de comunicación (televisión, prensa diaria, redes sociales), que tienen la facultad de dirigir los espectadores o lectores en la complejidad del mundo. De acuerdo con David Altheide, los medios de comunicación tienen el poder de crear la verdad dentro de la comunidad y para dar forma a la identidad y las opiniones sociales de sus miembros. Este mecanismo permite definir los límites legales y morales de la sociedad. Altheide ha destacado recientemente que la información transmitida por los medios de comunicación produce un clima de percepción de alarma que prepara el terreno para nuevas medidas de política. De esta manera el miedo se convierte en una herramienta de control muy eficaz, incluso más si quien defiende el mal son los que tienen el poder político.

En Italia desde los años 90 hasta la actualidad, el tema del miedo se ha extendido en los textos de los periódicos y en los discursos en la televisión de manera exponencial; la cuestión de los gitanos creció con la aparición en los periódicos locales y nacionales de títulos y de noticias que han ayudado a dar forma a la imagen de los gitanos como un problema y a propagar el clima de alarma, lo que provocó la reacción de diferentes asociaciones para la defensa de los Roma. Desde 2007 ha habido una campaña política y mediática anti-gitanos a partir del asesinato de Giovanna Reggiani en Roma por un ciudadano gitano de Rumania y otros incidentes de la crónica negra amplificados por los medios de comunicación. El clima hostil a los gitanos creció más tarde en 2008 y 2009, hasta el punto de convertirse en un tema central en la agenda política y en la campaña electoral de Italia de 2008. El gobierno de Berlusconi, en el cargo desde mayo de 2008, declaró la “Emergenza Rom”⁸, a la que seguirá una serie de poderes especiales y discriminación encaminados a la solución del problema. Sin embargo, desde ese momento poco ha cambiado, y un proceso similar parece reproducirse cíclicamente con el tiempo, no sólo a nivel nacional sino también a nivel local.

La política del miedo según Altheide (2006), apoyada por las noticias y la cultura popular, que eleva los mensajes de miedo en una propaganda. Está representada por una especie de pánico moral que tiene el efecto de persuadir a hacer algo, no sólo a derrotar a un enemigo específico, sino también para salvar la civilización. Los mensajes transmitidos por los medios de comunicación también influyen en la definición de la moralidad y permiten una distinción entre lo que es bueno y lo que es malo; entre lo que está bien y lo que está mal. El concepto de pánico moral, definido por Cohen en el 1972, hoy sigue siendo objeto de debate sociológico, como demuestran varios textos sobre su validez y aplicabilidad actual (Garlan 2008; Goode, Ben Yehuda 1994).

Vinculado al debate sobre los procesos de pánico, se han desarrollado una serie de estudios sobre el tema del miedo y la inseguridad social. Según Appadurai vivimos en un mundo donde el miedo se representa como la fuente y fundamento de intensas

⁸ Tr. es, “Emergencia gitana”.

campañas de odio colectivo (Appadurai 2005, 7), y estamos viendo un retorno de las clases peligrosas. Según Bauman (1999) vivimos en un clima de asedio del miedo donde los extranjeros representan tanto el "producto", como también los "medios de producción", de un incesante y nunca definido proceso de construcción de la identidad. Es en relación a cuestiones conectadas con la construcción de la identidad, y el orden moral de la sociedad, que identifica Bauman, como un carácter constante de nuestro tiempo, la propensión a preocuparse y tener miedo a todo lo que es extraño. Dentro de este orden existente Bauman (1999) a los extranjeros, visibles como reunidos y detenidos juntos debido a su "pegajosidad" (impureza), capaces de transmitir la idea de desorden, peligro y construir un problema que requiere control y resolución.

Un elemento común a la estigmatización de los extranjeros en el interior o en el exterior es el miedo a la contaminación, la mezcla de los grupos, de la promiscuidad sexual, la propagación de la enfermedad desde el exterior o desde la falta de higiene. Mary Douglas nos enseña que lo que percibimos como "sucio" es la ambigüedad o la anomalía. La antropóloga (1966) examina las concepciones de impurezas elaboradas en diferentes culturas, avanzando el argumento de que creer ciertas cosas impuras desempeña una función importante en el apoyo a las estructuras sociales existentes. Según su análisis, el sistema de tabú derivado de las impurezas se reconecta con la necesidad de recurrir a dos categorías: lo que es aceptable y lo que no lo es, porque es contaminante con el efecto de estructurar a través de un sistema simbólico el orden moral de la sociedad.

A través de este enfoque, que desde los años sesenta marcó un punto de inflexión en la sociología y las ciencias sociales, se va a analizar en detalle cómo en Italia los campos constituyen los límites urbanos de exclusión y control social, y cómo Andalucía, por el contrario, ha adoptado soluciones de inclusión social.

Los campamentos nómadas representan lo que Agamben (2003) define la objetivación del "estado de excepción", como el único lugar de vivienda concedido a la población gitana donde ejercer el control, y un ejemplo perfecto de hipergueto moderno (Wacquant 2004), en el cual las condiciones que habrían debido ser temporales pasan a ser permanentes para los miembros de la comunidad, y solo se superan con desalojos y expulsiones. Son "lugares de frontera" (Colombo 1999) que, mediante el trazado de líneas estables de demarcación y exclusión, tienen una profunda influencia sobre la construcción de la identidad de sus habitantes, ya que la etiquetan y la vinculan. Para usar la expresión de Foucault (1975, 188), podríamos decir que los campamentos se han realizado con el fin de construir lugares en los cuales operar una "geometría de fortalezas".

En España, no obstante, los gitanos españoles sean, durante siglos, sujetos a los mismos tormentos como persecuciones, pobreza y segregación, Dietz (2003) y Gamella (1984) señalan que en la provincia de Granada (una de las sedes más importante de la comunidad española) los intercambios entre los gitanos y los payos, la reciprocidad y los matrimonios mixtos son mucho más frecuentes que los guetos de los centros industriales, como en Madrid. En particular, en Granada (Andalucía) la existencia de una comunidad gitana significativa no ha producido una fuerte tensión social y demuestra cómo es posible una fusión de la cultura hispana con la gitana. Los gitanos de Granada son famosos en todo el mundo por sus espectáculos de flamenco: un baile de origen gitano nacido justo en las cuevas del Sacromonte, que se han convertido en símbolo nacional indiscutible de España. Además, el *caló*, el idioma local de los gitanos

españoles, con el tiempo se convirtió en la propia lengua de los gitanos que hoy sustituye al *romanés*.

Con el intento de centrarse en las dinámicas conectadas con la identidad de los gitanos y los límites sociales, no puedo dejar de lado el enfoque antropológico. La antropología estudia la manera en que los individuos producen diferencias individuales y colectivas a través de herramientas culturales; es decir, cómo producen límites. La discusión sobre el concepto de la frontera tuvo un nuevo impulso con la publicación de Barth (1969) y ha sido altamente enriquecido con el estudio sobre la interpretación de las culturas de Geertz (1973).

A partir de ese momento los intereses de los antropólogos hacia el tema de las fronteras estarían conectados principalmente con el tema de la etnicidad (Fabietti 1999). Tanto en la definición del grupo étnico como en la conservación de este, son, de hecho, los límites, los que actúan en el proceso de atribución de identidad, no el supuesto contenido cultural de la etnia. Sobre la conexión entre la investigación antropológica de nuevos y más flexibles conceptos de frontera en las nuevas grandes ciudades insiste Herzfeld (2001), según el cual no es casual que los antropólogos hayan comenzado a darse cuenta de que es por la porosidad de las fronteras y la comercialización de las identidades cuando el proceso de urbanización comenzó a acelerarse a un ritmo cada vez más rápido.

¿Cómo se define y re-define la identidad de los gitanos después del desalojo forzoso del campo nómada en Cagliari? ¿Y como, al contrario, en un barrio histórico como el Sacromonte de Granada?

En los lugares que son como mundos cerrados hay que "reconocerse" (Augé 1992; Ricoer 2004; Honneth 1993; Pizzorno 2000). Ser reconocidos y reconocerse a sí mismos como miembros de una comunidad (Sciolla 1983; Melucci 1982) es un requisito previo para vivir la experiencia del espacio en términos de "lugar", es decir, del espacio social de mutuo reconocimiento para la identidad, la relación y el lugar que se ocupa (Smith 1999; Bauman 2005). Analizar la geografía de la diferencia desestabiliza necesariamente la relación de identificación entre el lugar y la identidad, poniendo énfasis en las diferencias dentro y entre los espacios (Gupta, Ferguson 1992). En un mundo cada vez más conectado y globalizado también las fronteras se convierten en permeables, los lugares se construyen en relación con los demás, y las relaciones estables entre las personas y el lugar se rompen completamente.

Piasere (2004) sostiene que a la invención externa de los "gagè" (payos) del término "zingari", construido sobre el estigma, se debe contrarrestar con una construcción interna basada en el orgullo de ser gitano, de compartir un idioma y una cultura. De esta manera la identidad Roma está a su vez construida sobre la invención de parte de los no-Roma (Piasere 1999, 12). Los estudios antropológicos sobre los Roma muestran que, establecidos en diversas situaciones locales, casi paradójicamente, gracias a su cultura de la circulación, los gitanos siempre han demostrado que pueden "transformar" los lugares, "reubicar" los lugares de los otros y sus vidas.

Es un tipo de experiencia espacial que, como he observado a través de una investigación etnográfica anterior entre los Roma Xoraxané de Cagliari en 2010, está estrechamente relacionada con las narraciones que se producen en las personas y el espacio. Los Roma de Cagliari han sabido convertir un "no-lugar" (Augé 1993), un campamento construido

en el borde de una carretera, donde fueron obligados a vivir, en un lugar lleno de vida y calor, a través de criterios de reconocimiento dentro de un espacio construido por no gitanos⁹. Dada la patrilocalidad, el grupo del campamento de Cagliari fue formado por todos los hermanos casados, a los que se añadieron las familias de los hijos casados. La observación mostró que, para la familia extendida de residencia, se hicieron evidentes las relaciones de parentesco por la disposición espacial de las casas. La lectura de la forma de utilizar el espacio permitió ver otros lazos familiares de los miembros que vivían en el campamento: la tendencia era colocar las casas para que el grupo de la familia compartiera una zona común al aire libre.

Después de una orden¹⁰, el campamento gitano objeto de estudio fue desalojado y después de las expulsiones, el alcalde de Cagliari buscó una solución para el alojamiento de las familias en diferentes apartamentos en los municipios cercanos, provocando la reacción de los comités de ciudadanos, prensa y asociaciones en defensa de los Roma.

Destacando los diferentes contextos de la vida (nuevos y más reciente en Cerdeña, y más antiguos en Andalucía) que afectan a las prácticas de la construcción de identidad, el heteroreconocimiento y el reconocimiento interno de los gitanos, la investigación está articulada en torno a dos cuestiones fundamentales: en primer lugar, los procesos de heteroreconocimiento en los que están implicados los "empresarios morales" (Becker, 1963) en la definición de "campo nomadi" (campamento gitano) como un contenedor de la emergencia gitana en Italia, y, por otro lado, las prácticas de inclusión de los gitanos en Andalucía; en segundo lugar, se desea analizar los procesos de reconocimiento y de identificación de parte de los Roma mismos, dentro de los espacios urbanos, en Cagliari y en Granada.

Específicamente, el estudio etnográfico se centra en los Roma Xoraxané del *campo nomadi* de Cagliari, con el objetivo de estudiar la construcción y la re-construcción de su propia identidad a través de la percepción del espacio, las prácticas de la vida diaria y el sistema de parentesco. También se centra en los cambios de identidad, los cambios en las prácticas de la vida diaria y el uso de los espacios domésticos después de la evacuación del campo.

1.3 La metodología

Se ha elegido adoptar la perspectiva interaccionista no sólo como un marco teórico, sino también metodológico. Este enfoque permite un estudio de los fenómenos capaces de apertura y profundidad. Combina la observación directa y participante con la escucha del punto de vista de los protagonistas y con la atención al contexto institucional, social y político. Los métodos de investigación utilizados principalmente son cualitativos y etnográficos (Dal Lago, De Biasi 2002; Piasere 2002).

⁹ El campo gitano de Cagliari fue construido en 1995 por la ley 9/88 aprobada por el Consejo Regional de Cerdeña "para la protección de la etnia y la cultura de los nómadas".

¹⁰ Orden n.644 del 29/06/2012 Cagliari

Las experiencias de investigación más importantes abarcan un período de cinco años (2010-2015) de observación participante entre la comunidad de Roma de Cagliari y de 6 meses entre la gitana de Granada. La observación de las realidades y dinámicas permite apoyar un acercamiento a la comunidad gitana, que enfatiza la diversidad interna en lugar de la tentación de tomar como guías para la acción ideas rígidas y fijas acerca de la cultura y la identidad de los gitanos. Los propósitos del caso del estudio en Cagliari son, por un lado, investigar, a través de los ojos de los nativos, lo que ocurre en el lugar donde los gitanos son "empeñados en vivir" (Piasere 1999); analizar los espacios sociales creados por los habitantes y anotar todo lo que ocurre diariamente (siempre lejos del campo). Por otro lado, se desea observar las interacciones entre los miembros de la comunidad gitana, también entre los gitanos y no gitanos, y las características y los cambios del universo simbólico gitano en su lugar de viviendas.

La observación representa el trabajo preliminar de definición de las entrevistas con los Roma; ya a partir de mi experiencia de investigación anterior en el campo me di cuenta de que la realización de una entrevista estructurada específica con ellos es imposible por varias razones: tanto por su falta de voluntad a someterse a una entrevista que lleva tiempo, como porque las respuestas serían antinaturales. La intención, sin embargo, es obtener una información más espontánea, a través de una pequeña charla que, después de un proceso de acreditación, se convierte en historias o confidencias. Muchos detalles se ofrecen a menudo por "informantes clave" dentro y fuera del campo. Se trata de personas con las que llevar a cabo el trabajo de investigación que establece una relación especial de confianza y amistad.

La etnografía permite el contacto directo con el "objeto de la investigación". Hacerse la pregunta típica de la etnografía "¿Qué está pasando aquí?" es importante porque permite entender lo que las personas están haciendo y planean hacer en las situaciones en las que el investigador está con ellos. Esto es importante porque, por un lado, permite escuchar y recuperar las palabras de los que habitualmente no tienen voz, o, de otra manera, tienen poca, como los Roma. Por otro lado, centrándose en el estudio etnográfico de los Roma Xoraxané del campo gitano de Cagliari, es posible investigar, desde un punto de vista interno a los Roma, sobre el impacto que los actores sociales involucrados en el tema tienen en el proceso de construcción de la identidad, las consecuencias que las diferentes etiquetas que estos les han impuesto tienen sobre las prácticas de reconocimiento y, en última instancia, investigar la percepción del espacio en función de su propia identidad, la vida cotidiana en el interior del campamento y los significados atribuidos al sistema de parentesco, con la capacidad de centrar la atención en los cambios de identidad después de la evacuación del campo.

Para un análisis en profundidad de la función de los principales actores involucrados en la cuestión gitana en Cagliari se eligió, en cambio, la adopción de la entrevista semiestructurada. Con la intención de mostrar cómo la cuestión gitana es el resultado de una construcción social, el caso de estudio de Cagliari se puede dividir en varias etapas principales que, a pesar de las similitudes formales, tienen diferencias de calidad sobre el papel que los actores sociales, externos a los medios de comunicación, juegan en el proceso de estigmatización.

Por lo tanto, el estudio del caso se divide en dos partes: la primera hace referencia al análisis etnográfico del campo gitano de Cagliari y su narración a partir de la construcción en 1995 hasta la evacuación en 2012; la segunda se enfoca a la vida cotidiana de las familias gitanas después de la evacuación. Esta división temporal del

fenómeno hace que sea posible investigar el papel desempeñado por todos los actores sociales involucrados en el proceso de etiquetamiento durante los últimos años (especialmente el de los residentes en la zona adyacente al campamento, y el de los representantes políticos en el procesamiento de las diferentes políticas de vivienda destinadas a la población gitana), sobre cómo interactúan estos emprendedores y cómo han cambiado con los años.

La investigación en Granada se llevó a cabo a través de la creación de entrevistas semiestructuradas y una "entrevista hermenéutica" (Montesperelli, 1998) en forma de historia de vida (Bertaux, 1998; Bichi, 2002). Se trazó un plan de muestreo que permitiese -para el contexto andaluz y de forma proporcional a la complejidad del tejido social que envuelve la comunidad de gitanos- recoger testimonios de personas que participan en las principales instituciones, organizaciones y asociaciones que tienen contacto con ella. Con este fin, se elaboraron ejes que actúan como elementos guía para la formulación de las preguntas de una entrevista, a través de la sistematización de los conceptos que surgieron después de un período de observación en el Centro Gitano Sociocultural Granada.

Una sección específica está dedicada a las fuentes institucionales. De hecho, es fundamental el análisis de los documentos relativos a la lucha contra la discriminación en los niveles supranacionales y nacionales, para poner de relieve las respuestas ofrecidas en las últimas décadas en el marco europeo.

Es esencial para entender si hay diferencias entre países como España -que conoce el fenómeno migratorio desde hace varias décadas- e Italia, que está interesada por el fenómeno sólo en tiempos más recientes.

2. MARCO TEORICO

2.1 La identidad en las ciencias sociales

La identidad es uno de esos conceptos donde converge una gran parte de las categorías centrales de la sociología, como la cultura, las normas, los valores, la socialización, los roles, la clase social, el territorio, las fronteras, el origen étnico, el género, etc. Al mismo tiempo, existe la percepción de que es un concepto esencial en las ciencias sociales, por la sencilla razón de que la identidad es un elemento central de la vida social, hasta el punto de que sería imposible sin la identidad la interacción social, la cual presupone la percepción de la identidad de los actores y el sentido de sus propias acciones (Jenkins 1996, 819).

Pero específicamente el término identidad aparece tardíamente en el discurso de las ciencias sociales. La amplia aceptación de este concepto se debe principalmente a la creciente percepción de una necesidad teórica. La intensa atención que se presta en las últimas décadas a la cuestión de la identidad es en sí mismo un hecho cultural de gran importancia. En relación con la identidad Zygmunt Bauman dice:

“Cuánto más débiles parecen, más fuerte es la necesidad de descubrir, inventar y, sobre todo, demostrar la solidez de los fundamentos. La identidad no es una excepción en un momento que en vez de algo obvio y dado empezó a parecer como algo problemático: una tarea. Una necesidad de determinar su propio lugar en la sociedad” (Bauman 2002, 51).

El término identidad se convierte en popular en las ciencias sociales a partir de los años 50 del siglo pasado (Gleason, 1983), aunque sus raíces filosóficas tienen orígenes más antiguos. Incluso en la sociología, este concepto está presente desde los estudios clásicos, de manera implícita, también en otras definiciones terminológicas. Es un ejemplo la teoría de la "conciencia de clase" de Marx en la definición de *“classe in sé e classe per sé”* (Marx 1852, 195).

Está implícito en la *teoría del sentido en la acción* de Weber (1922 tr.it. 1961, 4), y parece crecer incluso en el tema de las comunidades étnicas en *Economía y Sociedad*, donde Weber no utiliza el término identidad, sino el de *"conciencia de comunidad"* (Weber 1974, 318-322). La referencia al concepto de identidad está implícita, pero al mismo tiempo claro, en Durkheim en *La división del trabajo social*, cuando dice que las sociedades primitivas se caracterizan por una fuerte conciencia colectiva que se define como *“El conjunto de creencias y sentimientos comunes al término medio de los miembros de una misma sociedad”* (Durkheim 1893 tr.it.1971, 186).

Pero la contribución clave de Durkheim está presente en *Las elementales formas de vida religiosa* (1912 tr.it.1963), donde muestra que en las tribus la religión original era una fuerza poderosa para la integración, que inculcaba en los individuos los conceptos del valor común e identificación. Para Durkheim el mundo natural es un marco para las creaciones simbólicas de los hombres y sus rituales sociales, y el tótem, como un objeto sagrado, asume la función de mantener las tribus unidas. El tótem se convierte

en la base de pertenencia social, ya que es durante los rituales cuando los miembros de la tribu crean y recrean el sentido de la solidaridad emocional que, para Durkheim, fue el elemento básico del orden social y moral (Durkheim 1912 tr.it.1963, 50). Como más tarde fue revelado por las aplicaciones de esta hipótesis por Erving Goffman y otros sociólogos modernos, no existe una realidad única, sino una multiplicidad, y estas existen sólo como representado por los seres humanos (Goffman 1959 tr.it. 1969, 33).

Sin embargo, es característico de la identidad en el momento de su éxito, colocarse en una "encrucijada" (Levi-Strauss 1980, 11), que afecta prácticamente a todas las ciencias, desde el psicoanálisis a la antropología, de la filosofía a la sociología, de la psicología social a la crítica literaria. En la propagación del término identidad, en su distinción y aclaración, contribuyeron diferentes enfoques teóricos. La primera área de afirmación del término *identidad* es la del psicoanálisis, sobre todo en el enfoque clínico de Erikson (1950, 1968). Es a la obra de este autor - y a su introducción del concepto de crisis de identidad- que se debe mucho del interés para la identidad y su rápida popularidad. El concepto de identidad sirve para Erikson especialmente para enfatizar el desarrollo evolutivo de la personalidad -entendida en términos freudianos como una relación entre el *ello*, *el yo* y *el superyó*- al contexto relacional y social en el que se lleva a cabo este desarrollo. El sentido de la individualidad, de la singularidad, el resultado final de un correcto desarrollo de la personalidad y fuente indispensable para la acción social consciente y adecuada, sólo puede desarrollarse en un diálogo constante con el ambiente externo, interiorizando sus normas culturales, jugando diferentes roles y obteniendo reconocimientos continuos. El desarrollo interno de la personalidad individual y social de la experiencia va a la par o, a lo mejor, representan las dos caras de un mismo proceso (Erikson 1968, 22).

La *identidad* se entiende aquí como un desarrollo armonioso y relacional apropiado de un núcleo estable y persistente de las características innatas; el proceso en el que los recursos únicos y personales son refinados, ordenados y adaptados en una relación continua con el contexto social, que contribuye de esta manera a construir y cambiar. Las fundamentales señas de identidad son la sensación subjetiva de continuidad y la coherencia unida a la solidaridad con los valores del grupo de pertenencia y un reconocimiento apropiado de especificidad individual por parte de éste último (Sciolla 1983a, 110). La identidad resulta ser una condición fundamental del ser humano, una dimensión constitutiva del sentido en sí mismo, tanto individual como colectiva. Es el núcleo más profundo, irreductible, estable y que caracteriza a la experiencia humana, distinta de otras predisposiciones más efímeras y cambiantes.

Un segundo campo importante del desarrollo del concepto de identidad está representado por la psicología social y, más en general, por las reflexiones relacionadas con los conceptos de rol, del sentido de pertenencia y el prejuicio (Allport 1954). En estrecha relación con la perspectiva sociológica funcionalista y con la popularidad del "estudio de carácter nacional" en los Estados Unidos después de la Segunda Guerra Mundial, la identidad es un sinónimo de identificación y se conecta con el sentido de unión emocional con los demás, percibidos como parte del mismo grupo (Gleason 1983). La identidad es útil para completar los defectos de la teoría de la función -en ese momento de fundamental importancia- que se mostró incapaz de dar cuenta de las motivaciones que impulsan a las personas a aceptar y buscar la adquisición de determinados roles sociales (Foote 1951). La identidad es también un concepto fundamental para darse cuenta de la dimensión no-instrumental de la acción: los actores actúan socialmente de acuerdo a su identidad -es decir, en función de sus

vínculos emocionales y profundos con el grupo de los que se sienten parte y con las limitaciones que se supone que surgen de esta relación- y no sólo en base a cálculos racionales y motivos de utilitarismo (Pizzorno 1983, 1986). Identidad indica, en este caso, un fenómeno específicamente colectivo: los vínculos de las expectativas sociales y de solidaridad que se originan a partir de la inclusión en una red particular de relaciones.

Desde los primeros momentos de su existencia, a través de la socialización primaria, los individuos adquieren un sentido de pertenencia, de similitud y de vínculo con los demás, que es la base indispensable de referencia para la acción social y que se manifiesta en solidaridad con los que se perciben como parte de su propio grupo y hostilidad hacia aquellos que son percibidos como *outsiders*, es decir, desviados.

Lo que se propone aquí es una interpretación teórica de los procesos de construcción de identidad y sus significados como producto de las relaciones espaciales e interculturales. Conceptos tales como la identidad y la identidad étnica, el reconocimiento, la diferencia y la desigualdad se encuentran, de hecho, en la experiencia cotidiana de un grupo (los Roma el objeto de estudio de la presente investigación) que experimentan las prácticas de convivencia que, de vez en cuando, exceden y reconstituyen las barreras nacionales sociales, refutan o confirman los prejuicios. El marco teórico asunto en esta investigación se refiere a la definición de los procesos y de las fronteras que definen la identidad de cada uno. No siempre dibujamos límites que corresponden a aquellos que los otros sacan a nuestro alrededor. No siempre la imagen que tenemos de nosotros mismos corresponde a la que los demás tienen de nosotros (Goffman 1959 tr.it.1969).

2.2 Los conceptos de identidad

La identidad es nuestro estar presente para nosotros mismos y para los demás, nuestro reconocernos diario. Pero también es nuestro ser en el grupo, la forma en que sentimos el vínculo que nos une a los demás, nuestras costumbres y nuestras tradiciones: las limitaciones y la solidaridad, la memoria y la historia. Esto es lo que nos distingue de los otros: es la evidencia de nuestra diversidad (Colombo 2005). En pocas palabras, la identidad de la persona y la función social son construidas socialmente. No existen "objetivamente", separadamente de la vida social y de la cultura. Por tanto, este es un tema que ha sido desarrollado por los estudios sociológicos (Sciolla 1983; Berger 1973, Keller 1973; Luhmann, 1976) y al mismo tiempo un objeto de estudio para los antropólogos (Levi-Strauss 1977; Douglas 1966, 1970, 1979).

El interés desde un punto de vista sociológico hacia la identidad reside en poner de relieve la construcción social de la realidad y el sentido, un recurso muy utilizado por los individuos para interpretar, formar y hacer comprensible su mundo. Al mismo tiempo se convierte en un problema para la sociología, ya que es confuso utilizar una "categoría de prácticas" - na forma considerada adecuada de "hacer" y "decir", utilizada por los individuos inmersos en sus acciones diarias para dar sentido a su realidad -como si se tratara de una "categoría de análisis"- una forma considerada conveniente de hacer justificables (*accountable*) esas prácticas de acción y producción

de sentido, comprensible a un observador externo (Bourdieu 1995; Brubaker, Cooper 2000).

Lo que complica aún más la cuestión es la multiplicidad de formas en las cuales se declina la identidad: porque al lado de una identidad individual (quien soy yo), coexiste la colectiva, es decir, con qué grupos me identifico (pueden ser étnico, cultural, de género, de renta, riqueza ...) y cuáles de los muchos posibles espacios de identidad colectiva me ponen las otras personas que me miran¹¹.

2.2.1 La identidad individual

La reflexión sociológica sobre la identidad personal puede ser vista como un intento de encontrar un concepto capaz de describir analíticamente los mecanismos específicos que unen la diferenciación del sistema social con los procesos de identificación. La reflexión sobre este tema ha surgido principalmente en el contexto de las teorías que comparten como premisa común el concepto de "acción que tenga sentido" de Weber¹², y no como parte de los paradigmas estructuralistas o funcionalistas (Berthlot 2001, 477). Por eso, la identidad del individuo no es simplemente numérica, sino también una identidad cualitativa que se forma, se mantiene y se manifiesta, en y a través de los procesos de interacción y comunicación social (Habermas 1987 vol. II, 145). Si se acepta que la identidad de un sujeto se caracteriza principalmente por el deseo de diferenciarse, de demarcación y de autonomía respecto a los otros, se delinea la cuestión de cuáles son los atributos a los que se aferra la persona para formar esa voluntad. Se puede decir que se trata de un doble conjunto de atributos distintivos. En primer lugar, se trata de atributos de pertenencia social que implican la identificación del individuo con diferentes categorías y grupos sociales. Simmel ilustra este concepto en la siguiente forma:

El hombre moderno pertenece en primera instancia a la familia de sus progenitores; luego, a la fundada por el mismo, y por lo tanto, también a la de su mujer; por último, a su profesión, que ya de por sí lo inserta frecuentemente en numerosos círculos de intereses [...] Además, tiene conciencia de ser

¹¹ Las teorías anglosajonas de la identidad, ciertamente influidas por la tradición interaccionista inaugurada por George Herbert Mead (1934), suelen abordar el tópico de la identidad casi exclusivamente desde el punto de vista de los sujetos individuales. En cambio, la tematización de las identidades colectivas parece propia de la tradición durkheimiana y, particularmente, de los teóricos de los movimientos sociales como Alain Tourraine (1984), Alessandro Pizzorno (1989, 1994, 2000) y Alberto Melucci (1982, 2001).

¹² Según Bassand y Hainard (1985, 66), los principales parámetros que definen al actor social son: 1) el actor social ocupa siempre una o varias posiciones en la estructura social; 2) no se le concibe sino en interacción permanente con otros actores sociales; 3) está dotado de alguna forma de poder; 4) comporta siempre una identidad o imagen de sí mismo en relación con otros; 5) por lo general posee un proyecto (de vida cotidiana o de sociedad) que fija objetivos y define los medios para lograrlos; 6) se encuentra en permanente proceso de socialización. Si adoptamos la conocida clasificación de Robert K. Merton (1965, 240-249), sólo pueden ser actores sociales en sentido propio los individuos, los grupos más o menos organizados y los "colectivos" (v.g. grandes iglesias y comunidades nacionales), pero no las "categorías" que son agregados estadísticos de posiciones y de estatus sociales. De aquí se infiere el craso error de los que pretenden atribuir una identidad, una psicología o un "carácter" a "los mexicanos", a "las mujeres" o a "la juventud", por ejemplo.

ciudadano de un Estado y de pertenecer a un determinado estrato social. Por otra parte, puede ser oficial de reserva, pertenecer a un par de asociaciones y poseer relaciones sociales conectadas, a su vez, con los más variados círculos sociales (citado por Pollini 1987, 32).

En concreto, la teoría sociológica muestra cómo las pertenencias sociales son, paradójicamente, un componente esencial de la identidad individual. Aún, de acuerdo con la tesis de Simmel, la multiplicación de los círculos de pertenencia, lejos de diluir la identidad individual, fortifican y se dispone con mayor precisión, ya que:

cuanto más se acrecienta su numero, resulta menos probable que otras personas exhiban la misma combinación de grupos y que los numerosos círculos (de pertenencia) se entrecrucen una vez más en un solo punto (citado por Pollini, ibid., 33).

Por lo que las categorías o los grupos de pertenencia que alimentan la identidad personal, según los sociólogos, serían la clase social, el origen étnico, la comunidad territorializada (región, país), los grupos definidos por edad y sexo. En segundo lugar, la identidad personal se forma a través de atributos especiales que determinan la singularidad idiosincrásica del sujeto en cuestión. O sea, son múltiples atributos, que varían según los contextos.

Las personas se identifican a sí mismos y se destacan de los demás, de hecho, incluso para los atributos que se pueden llamar "caracterológicos" por sus propios estilos de vida reflexionados principalmente en el comportamiento del consumidor; por la red personal de "relaciones íntimas" (alter ego); por su biografía. Los atributos caracterológicos son un conjunto de características tales como las "*disposiciones, hábitos, tendencias, actitudes y capacidades, a los que se añade lo relativo a la imagen del propio cuerpo*" (Lipiansky 1992, 122). Edgar Morin (2001) enfatiza la importancia de la red personal de relaciones cercanas, como medio de diferenciación. De hecho, todo el mundo tiende a formarse alrededor un conjunto de personas confiables, cada una de las cuales funciona como "alter ego"; es decir, como una extensión de sí mismo. La ausencia de este círculo interno crea en la gente una sensación de soledad insoportable (Morin 2001, 69). Pero en una dimensión más profunda, lo que nos particulariza y nos distingue de los demás es nuestra biografía en forma de "historia de vida". Es lo que Pizzorno llama "identidad biográfica" (Pizzorno 1989, 318) y Lipiansky "identidad íntima" (Lipiansky 1992, 121).

Como ya se ha dicho, sin embargo, la identificación del sujeto debe ser reconocido por otros sujetos, porque, como Bourdieu afirma "*el mundo social es también representación y voluntad, y existir socialmente también quiere decir ser percibido, y por cierto ser percibido como distinto*" (Bourdieu 1982, 142). En términos interaccionistas, nuestra identidad es una "identidad del espejo" (Cooley 1922, 184): depende de cómo nos vemos y de cómo nos vean los demás. La identidad contiene elementos "socialmente compartidos", como resultado de pertenecer a grupos, y además de "individualmente únicos". Los elementos colectivos acentúan las similitudes, mientras los individuales enfatizan la diferencia. No obstante, ambos se cruzan para formar la identidad única, a pesar de lo multidimensional, del sujeto.

La identidad, como la estructura de la personalidad individual, está muy presente en la psicología y se ha propagado principalmente a través de la obra de Erikson; también

está representada en la sociología de Parsons, que define la identidad como una "estructura de códigos" y "el sistema central de los significados de una personalidad individual" (Parsons 1968, 70). La identidad, al final del proceso de socialización, se presenta para Parsons como una estructura estable e internamente coherente. La unitariedad y la consistencia interna, entonces se hacen derivar de la congruencia con un sistema unitario y de valores compartidos. Es significativo que, desde este punto de vista, que Parsons llegue a argumentar que la identidad es el punto donde el *yo* y el *mi* de la teoría de Mead (1934 tr. it. 1966) coinciden.

Otra forma de entender las unidades de identidad, no contradictoria con la descrita anteriormente, pero más dinámica, viene desde la perspectiva teórica de la interacción simbólica, que suele presentarse en contraposición a la del estructural funcionalismo parsoniano. Ralph H. Turner comienza a partir de la distinción entre "auto-imagen" (self-image) y "auto-concepción" o identidad. Mientras la primera está relacionada con la situación, y es, por tanto, efímera e inestable, la segunda "muestra una tendencia a que la coherencia y es percibido por el individuo como algo inevitable" (Turner 1968, 91).

Para Turner los principios organizativos y complementarios de la identidad son los valores. Pero no los considera como una fuente de cohesión social, sino como la base de la previsibilidad del comportamiento de la interacción social. Refiriéndose a la identidad como múltiple, Anselm Strauss (1959) enfatiza la función del ordenamiento simbólico realizado por la memoria. El sentido de la continuidad no se basa en el número, ni en la intensidad de los cambios en el comportamiento del sujeto, sino en el marco simbólico dentro del cual los elementos discordantes pueden reconciliarse y correlacionarse. El caso paradigmático, informado por Strauss, es el de convertir a una secta religiosa cuya biografía parece estar caracterizada por la discontinuidad absoluta entre el anterior "self" y el "self" siguiente a la conversión.

La sociología fenomenológica contemporánea se refiere a estrategias conceptuales similares, pero no idénticas, a las producidas por Strauss en el contexto de interaccionismo simbólico. Primero, la necesidad de pensar acerca de la identidad como débilmente integrada, así como altamente inestable, viene directamente de una forma de entender el proceso de diferenciación social que pone de relieve los aspectos disociativos, de segmentación institucional y de pluralización cultural (v. Berger y otros 1973). Otra forma de pensar acerca de la identidad múltiple es la de Erving Goffman, con su modelo dramático de la interacción social. Goffman desarrolla su análisis, más que en torno al tema de la identidad, al estudio de los diferentes *Self* que el individuo presenta en los encuentros fugaces de la vida diaria, llamados "sistemas situados de actividades" (Goffman 1961, 94).

2.2.2 La identidad colectiva

Se puede hablar de identidad colectiva sólo en analogía con las identidades individuales. Esto significa que ambas formas de identidad son a veces diferentes y similares al mismo tiempo. Son diferentes porque, a diferencia del carácter concreto de la identidad corporal individual, la colectiva no es una entidad homogénea y

claramente delimitada. Además, las identidades colectivas no constituyen un “dato”, una parte “natural” del mundo social, sino una contingencia a veces precaria, producida a través de un complicado proceso social que el investigador tiene que explicar (Brubaker 2002, 168). Pero la analogía indicada significa que también hay similitudes entre las dos formas de identidad.

De hecho, las identidades individuales, como la colectiva, tienen la capacidad de diferenciarse, de definir sus propios límites, de situarse dentro de un campo y mantener en el tiempo el significado de esta diferencia y la demarcación; es decir, tener una “durabilidad” (Sciolla 1983, 14). Todo esto no para sí mismos, que ya no son ni cuerpos ni individuos “colectivos”, sino por los sujetos que están pidiendo una real o supuesta delegación real de poder (Bourdieu 1984, 49). “*La reflexión contemporánea sobre la identidad*” - dice Alberto Melucci - “*nos incita cada vez más a considerarla no como una 'cosa', como la unidad monolítica de un sujeto, sino como un sistema de relaciones y de representaciones*”(Melucci 1982, 62).

Melucci construye el concepto de *identidad colectiva* -como categoría analítica – a partir de la teoría de la acción colectiva. Está concebida, como un conjunto de prácticas sociales que: 1) implica simultáneamente una serie de individuos, o en un nivel más complejo de grupos; 2) muestran características morfológicas similares en la contigüidad temporal y espacial; 3) representan un campo de relaciones sociales, así como 4) la capacidad de las personas involucradas de dar un sentido de lo que están haciendo o van a hacer (Melucci 1982, 20). Así entendida, la acción colectiva abarca una amplia variedad de fenómenos empíricos tales como movimientos sociales, protestas, huelgas, manifestaciones de masas, etc. Las acciones colectivas suponen los actores colectivos con identidades. Estos actores existen como resultado de procesos mediante los cuales ellos mismos se convierten en colectivo.

La identidad colectiva sería una definición interactiva y compartida, producida por una serie de individuos o grupos, que consideran como guía de sus acciones o al campo de oportunidades en el que tiene lugar la acción (Melucci ibid, 70). Por interactivo y compartido nos referimos a que estos elementos se construyen y se negocian a través de procesos recurrentes de relaciones que mantienen a los actores juntos. Como proceso, la identidad colectiva implica definiciones cognitivas en relación con las finalidades, los medios y el campo de acción. Estos elementos se definen a través de un lenguaje compartido de una parte o de la totalidad de la sociedad, o de un grupo específico; también incorporan un conjunto de rituales, prácticas y artefactos culturales. La identidad colectiva, entendida como un proceso, se refiere a una red de relaciones activas entre los actores que interactúan, comunican entre ellos, se influyen mutuamente y actúan.

En conclusión, según Melucci, la *identidad colectiva* se ha de entender como la capacidad de acción autónoma o la diferenciación del actor respecto a los otros dentro de la continuidad de su identidad. Pero la auto-identificación debe obtener reconocimiento social si quiere servir de base para la identidad. La capacidad del actor de diferenciarse de los otros actores debe ser reconocida por ellos. Es imposible hablar de identidad colectiva y sin alusión a su dimensión de relación. Vista de esta manera, la identidad colectiva implica una tensión entre la definición que un movimiento da de sí mismo, y el reconocimiento concedido por el resto de la sociedad. El conflicto es el ejemplo extremo de esta discrepancia y de las tensiones que provoca. Por eso, en el campo de la sociología, el concepto de identidad colectiva es la base de un modelo

general que explica la participación política intentando responder a una serie de problemas planteados por esta participación, que no se resuelven de una manera amplia por los modelos de tipo utilitario basados en la idea de que el individuo actúa persiguiendo su propio interés.

Alessandro Pizzorno (1983, 1986) intentó responder al problema central del estudio de la acción colectiva, que en el lenguaje de las ciencias sociales se llama “*el problema del polizón*” (il paradosso del free-rider/ the free-rider paradox). La paradoja consta en que, si el individuo persigue sus propios intereses, no se explica por qué quiere participar en acciones colectivas (del voto a los movimientos sociales) cuyos beneficios aún podría lograr sin cargarse los costes de la información y la participación.

Para los antropólogos e historiadores, el concepto de identidad colectiva es una clave adecuada para describir fenómenos tales como la persistencia y la transformación de los grupos étnicos en contextos industrializados, el surgimiento de nuevas naciones desde un pasado colonial, la recurrencia de conflictos basados en el origen étnico y el nacionalismo en el mundo desarrollado. Como ha señalado A. L. Epstein en su estudio comparativo de tres contextos etnográficos diferentes, el concepto de identidad permite ver la etnicidad de una manera dinámica, no tanto como un vínculo primordial y como un contenido cultural establecido de una vez por todas, sino como una dialéctica entre los procesos de categorización social externa al grupo y los internos de auto-categorización (Epstein 1978).

Las diferentes pertenencias, la multiplicidad de caracteres individuales, las experiencias hacen por un lado una representación unitaria de nosotros mismos, pero esta representación cambia dependiendo de la perspectiva adoptada por quien nos mira. Es arriesgado, desde un punto de vista sociológico, considerar la identidad exclusivamente en términos culturales. Es útil destacar, sin embargo, que la identidad cultural es sólo una de las muchas caras de la identidad. En el caso de los gitanos y, en general, de los inmigrantes, se utilizan como sinónimos términos tales como identidad cultural e identidad étnica, olvidando que este último es, a su vez, una especificidad de la primera y que ser gitano o inmigrante no conduce necesariamente a vincular su identidad cultural exclusivamente a la étnica. La identidad aparece, cada vez más, calificada por condiciones de diferencia, diversidad e interseccionalidad (Sökefeld 2002, 109).

2.3 Los procesos de identificación y construcción de la identidad

La identidad es, por definición, una identificación continua, y la identificación es un conjunto de identidades que se suceden unas a otras, que a veces se cruzan. La formación de la identidad empieza donde termina la utilidad de la identificación. La identidad es un estado de la persona en un momento dado de su existencia, y la identificación es la herramienta que le permite llegar a este estado. Podemos decir que la identidad se puede definir como el momento del margen de referencia, mientras que la identificación se refiere al proceso que conduce a este resultado. Como ya se ha discutido, hay muchos autores que consideran la identidad como algo que no es estable

o fijo, y prefieren hablar de la identificación como un proceso insertado en un contexto dado (Epstein 1978; Melucci 1982).

Aquí se desea considerar las identidades como una construcción social y no como entidades que pueden existir fuera de las representaciones culturales. La identidad tiene que ver con la idea de ser iguales y diferentes, como hemos señalado en el párrafo anterior, con lo personal y lo colectivo, con lo que tenemos en común con otras personas y lo que nos diferencia de los demás. Si la identidad personal da sentido al ego, la identidad colectiva y social asegura este significado y, de nuevo, nos permite hablar de "nosotros", cuando un individuo se puede escapar y esconderse. Sin embargo, el "nosotros" lo construimos a partir del proceso de la auto-identificación y de inclusión, como la aceptación y confirmación de los miembros del grupo (*in group*). Es el reino de la seguridad, dividido por un afuera, habitado por "ellos" (*out group*). Ese "nosotros", con el fin de afirmarse de manera positiva, crea una crítica negativa de "ellos", el *out group*. El desarrollo de esta ilusión de la identidad positiva significa que hay una especie de necesidad de encontrar defectos en el Otro de que uno tiene miedo de encontrar en sí mismo. Tal punto de vista ayuda a reforzar la dimensión íntima (individual) y la cohesión (colectiva) haciendo de los otros, el equivalente de un contraste negativo. Los extranjeros están entre nosotros, en nuestra sociedad, que necesita más que nunca hacer valer su superioridad mediante la exclusión de los para que los incluidos se sientan tranquilos y seguros (Onghena 2005, 57).

Dentro del carácter de construcción social de la identidad, no se debe caer en la trampa, como afirma Brubaker (2000), de limitar el concepto a un eslogan vacío. Es importante resaltar "en detalle" cómo, por quién, en qué condiciones, con qué medios y con qué finalidad se proponen o se invocan algunas particulares identidades particulares, o se consolidan, se transforman o se oponen. Esto implica, en el análisis teórico que aquí se propone, sustituir el término identidad prefiriendo los de detección o de identificación. El proceso de identificación nace precisamente del deseo de marcar un límite entre "nosotros" y "ellos" para establecer o mantener la que se le puede llamar frontera cultural, utilizando ciertas características culturales como marcadores de una identidad específica (Bauman 2003).

“La diferencia que crea hostilidad, que genera división, es casi siempre una idea a posteriori y no el punto de partida de una argumentación. Las fronteras no reconocen ni registran ninguna clase de enajenación, sino que generalmente se las traza antes de que aparezca un indicio de esta situación. Primero está el conflicto, el intento desesperado de dividir el “nosotros” del “ellos”; luego los rasgos buscados en “ellos” empiezan a considerarse prueba y origen de una ajenidad inconciliable” (Bauman 2003, 87).

En el proceso de *identificación*, el concepto de identidad no es algo fijo, sino algo creado y agregado, y en continuo proceso. Este proyecto se construye a partir de lo que creemos que son las bases de nuestras circunstancias pasadas y presentes, junto con lo que creemos que nos gustaría ser: es la trayectoria de nuestro futuro deseado (Giddens 1997). Chabel (1998) dice que es más correcto hablar de identidad como sentimiento que de identidad propiamente dicha, ya que la identidad desde un punto de vista psicológico es algo finito y fijo, y el sentimiento es un proceso que lleva tiempo, una imagen en construcción, una tensión que se alimenta con un gran número de afluentes. Con *autorrealización* o *identificación* se hace referencia al carácter del procedimiento, que es auto-reflexivo y construido por la auto-definición (Melucci 1991). Es centrar la

atención en la dimensión fenomenológica: *“imagen que el individuo tiene de sí mismo a través de su experiencia de vida única y de la memoria narrativa que basa su continuidad en el tiempo”* (Crespi 2004, 81). Pone atención en las condiciones y herramientas simbólicas y relacionales que disponen los individuos en un particular contexto histórico y social, para responder a la pregunta *“¿Quién soy yo?”*.

La *identificación* pone en relieve la importancia de la dimensión integradora (Sciolla 1983b): la necesidad de conectar las experiencias pasadas, presentes y las perspectivas futuras en un conjunto de sentido y de un cierto grado de estabilidad y de coherencia que permita el reconocimiento y la narración. La *identificación* enfatiza la dimensión contextual, las relaciones históricas y sociales que actúan como restricciones y como recursos para formas específicas de auto-reconocimiento. Sentido, estabilidad y coherencia que no están garantizados por la esencia interna, sino por los activos procesos comunicativos y relacionales. La narración y la experiencia de narrar son los principales elementos que permiten producir un sentido de sí mismo a la vez distinto y reconocible, con los límites percibidos, pero también abierto, capaz de incorporar los cambios, de procesar los eventos, de reconstruir la fragmentariedad de la experiencia y de la memoria (Melucci 2000; Holstein, Gubrium 2000).

“La configuración del Self es [...] como un centro de gravedad narrativo, incluso como una acción narrativa, como acción en sí misma, que consiste en el dar, para sí mismo y para los otros, un informe y un ordenamiento narrativo de su vida. Hay un trabajo artesanal o etnográfico del self que almacena y reensambla sus premios en una comunidad interna (los diversos "yo" reconocidos por otros), un trabajo no muy diferente a lo "externo" realizado por el antropólogo enfrente de un material conocido, pero también extranjero. Un trabajo que se parece más a un bricolaje que a un puzzle cuyas piezas encajan perfectamente juntas. Por tanto, somos etnógrafos de nosotros mismos (Sparti 1994, 100-1).

La identificación nunca es un proceso concluido, terminado, único, sino una *performance* (Butler 2004). La estabilidad y la coherencia posibles son procesuales – resultados pragmáticos de narrativas propias – y no dadas únicamente por los "contenidos". Estos procesos son selectivos ya que aíslan ciertos rasgos eliminando otros; los modelos de narración del *Self* son "arbitrarios". El carácter procesal de la individuación también destaca el carácter reflexivo, proyectual (Giddens 1991): más "conocerse a sí mismos" es "construirse" y la identificación producida tendrá que ser explorada continuamente, analizada y construida como parte de un proceso reflexivo por el cual mantener el cambio personal, junto con el de los contextos sociales en los que nos encontramos para actuar.

Por último, con el término *identificación* pretende referirse al número de miembros, a la participación y la implicación. Se colocan en primer plano los elementos que permiten a los individuos colocarse dentro de un espacio moral; es decir, trazar las coordenadas normativas sobre -bueno/malo, bello/feo, cercano/lejano, digno/indigno, etc.- lo que estructura el sentido de las situaciones que se experimentan (Taylor 1993). Está conectado con los procesos de categorización y clasificación, con cómo los individuos llegan a establecer las diferencias y los límites que se consideran significativos, qué panoramas generales son capaces de representar estos límites cómo, cuándo, en qué condiciones y a quién se le permite cruzar las fronteras, quienes siguen estando excluidos (*out-group*) y con qué consecuencias.

La identificación, de hecho, pone énfasis en la dimensión colectiva. Muestra que la subjetividad es inherente y originalmente conectada a la dimensión relacional; que el sentido de sí mismo está relacionado con la capacidad de colocarse dentro de los grupos, de situaciones y flujos relacionales y que depende no solamente de las características internas, sino de espacios compartidos con otros, y del reconocimiento (o falta de reconocimiento) que tal coparticipación causa. Hoy la identificación es cada vez más una cuestión de espacios intermedios, de intersticios, en relación con la prueba de una posición *in-between* (Bhabha 1996).

Para Homi Bhabha es fundamental la necesidad de:

“pensar más allá de las narrativas de las subjetividades originarias e iniciales y concentrarse en esos momentos o procesos que se producen en la articulación de las diferencias culturales. Estos espacios entre-medio (in-between) proveen el terreno para elaborar estrategias de identidad [self-hood] (singular o comunitaria) que inician nuevas señas de identidad, y sitios innovadores de colaboración y cuestionamiento, en el acto de definir la idea misma de sociedad” (Bhabha 1994, 18).

Los procesos de identificación (reconocimiento pragmático y narrativos del *self*, la construcción activa y de clausura temporal, estabilidad y coherencia, proyecto reflexivo) deben mantenerse distintos de los procesos de individualización, aunque la radicalización y la institucionalización de estos últimos hace que los primeros sean una "tarea" y una "obsesión" contemporánea (Bauman 2002).

La *individualización* se refiere a los procesos de transformación específicos de la sociedad occidental contemporánea que implican, de acuerdo con Beck (2000), el tamaño de la liberación -la desvinculación de las formas y las limitaciones sociales históricamente predefinidas, de vínculos adscritos y difíciles de modificar – la dimensión del desencanto – la pérdida de la estabilidad y la seguridad ontológica relacionada con la pérdida de certezas tradicionales – y la dimensión del control, nuevas formas de disciplina y control social, cada vez más guiadas por bio-políticas directas a la intervención de construcción y conformación del cuerpo individual (Foucault 1976).

2.3.1 El proceso de auto-identificación (reconocimiento interno)

Como antes se ha expuesto, la identidad es individual y múltiple y adquiere las connotaciones de identidad colectiva. Por un lado, está marcada por el papel que el grupo social espera de nosotros, y por el otro desde el lugar que ocupamos en este "estigma". Según Alain Touraine: *“la identidad es impuesta desde fuera. No me dice quién soy, ni el sentido de lo que hago, sino quién tengo que ser y las conductas que se esperan de mí”* (Touraine 1974, 32). El instrumento concreto de identificación, en este sentido, es reconocerse y, al mismo tiempo, ser reconocido como tal por los demás.

En esta sección se quiere explicar los procesos que conducen a la aparición de la idea y la conciencia de sí mismo. Más que la identidad en sus manifestaciones particulares,

siempre histórica y socialmente situada, en este caso se analizan los procesos de construcción del *self*, de la identidad psicológica. Es decir, los procesos de interacción, potencialmente universales, que fundan el desarrollo relacional de su única biografía, de los procesos reflexivos que permiten, a través de la mirada internalizada de los demás, convertirse en el objeto de su mirada, de ser a la vez sujeto y objeto de su propio reflejo.

Es el campo de análisis característico del psicoanálisis evolutivo, de la psicología social y del interaccionismo simbólico. En este caso, el *self* se refiere a los procesos que pueden ser generalizados y considerados, al menos en parte, independientes de los componentes más específicos de los contextos sociales e históricos. Aunque, como señala Callero (2003), queda el riesgo de una lectura excesivamente individualista, que tiende a hacer del *self* un problema psicológico interno, independientemente de los contextos, situaciones y poderes. La identidad psicológica, sin embargo, nos permite considerar al *self* como "algo que todo el mundo tiene" y poner en primer plano el núcleo más profundo y duradero que hace que las personas pueden tener un efecto social consciente dentro de los contextos socio-culturales específicos en los que se insertan.

Desde esta perspectiva, es central la autopercepción construida ampliamente en torno a cuatro componentes principales: 1) la especificidad o capacidad de diferenciarse y concebirse como una unidad separada por otros; 2) la integración o capacidad de conectar las experiencias pasadas y presentes con las perspectivas de futuro y concebirse a sí mismos como coherentes en el tiempo; 3) la colocación o capacidad de colocarse dentro de un campo de relaciones con otros; 4) la autoestima, que es la tendencia de seleccionar las acciones y eventos que ayudan a aumentar su confianza en sí mismo, atribuirse el mérito de los buenos resultados y de rechazar la culpa de los malos (Eiser 1983; Sciolla 1983b). El concepto del *self* o de identidad psicológica permite enfatizar el vínculo inseparable entre el individuo y la sociedad, para llevar a cabo los procesos a través de los cuales el individuo y el mundo social se forman de manera simultánea y recíproca. Permite poner de relieve cómo el individuo puede pensar sólo como sujeto social, ampliando el campo de la interpretación de la acción a las dimensiones afectivas y emocionales que trascienden la pura dimensión instrumental y el interés propio.

Mead ve el *self* como un cuerpo que actúa, no como algo que se limita a recibir y responder a los estímulos. El *self* es un actor, antes que el objeto de la acción. Usando las palabras de Blumer:

“Para Mead, el self es mucho más que una "internalización de los componentes de la estructura social y cultural". Es, más precisamente, un proceso social, un proceso de interacción con su propia persona en la que el actor humano indica a sí mismo las cuestiones que se enfrentan en situaciones en las que actúa y organiza su acción de acuerdo con la interpretación que él da a esas cuestiones. El actor se dedica a esta interacción social con sí mismo tomando, según Mead, el papel del otro, ofreciendo orientación a sí mismo gracias a este papel y respondiendo a tales enfoques. Este concepto de la interacción con el self, en la que el actor indica las cosas a sí mismo, es la base del esquema de la psicología social de Mead” (Blumer 1975, 48).

Según Mead, toda la estructura social puede ser considerada como un conjunto de varios "self" en forma de papeles, y estas funciones se caracterizan tanto por su mutua coordinación como por tensiones y conflictos. La forma en la que se ve a los otros y a nosotros mismos está determinada por las expectativas sobre el comportamiento de las personas en estas funciones. El *self* de Mead se divide en tres componentes que son el "yo", el "mi" y "el otro generalizado". (Mead 1966, 191). El self no es una entidad privada o personal, ni en sentido estricto el cuerpo humano: es una combinación de al menos dos puntos de vista: un self que está haciendo de observador y un self que es observado.

Los individuos tienden a definir su propio *self* a través de su posición social que para ellos es más importante. El "*self*" es ser objeto en sí mismo del individuo (cada uno de nosotros "se ve" en su pensamiento, porque en la interacción del individuo aprende a verse a sí mismos y a considerarse como lo ven y consideran los otros); a través del *self*, a través de la comunicación con los demás, el individuo aprende a comunicarse consigo mismo. El *self* no se manifiesta de una manera única en cualquier relación, sino tiende a aparecer en diferentes formas, dependiendo de la persona y la situación en que se encuentra, en el segundo; es decir, de los papeles que a su vez ejerce. El *self*, entonces, incluye la acción del yo cuando está en la posición de sujeto, lo mismo es cierto para el mí:

"El self es esencialmente un proceso social que se desarrolla en relación con estas dos fases distintas. Si no hubiera tales medidas, no podría existir una forma de responsabilidad consciente y no habría nada nuevo en la experiencia"(Mead, 1966, 192).

El "yo" por tanto es el *self* como se ve desde el punto de vista de los demás, es el *self* social; el "yo" es la parte más íntima, real, creativa del individuo (soy yo que me miro en el espejo). "El otro generalizado" es producido por la interiorización de los roles sociales, de las tareas que la sociedad impone a las personas en función de su posición social. La interacción con el *self* es para Mead la base de la contratación de la acción humana, y la comunicación es un proceso a través del cual cada persona "asume el papel del otro"; quiere decir que cualquier persona "*asume la actitud del otro como si se extrajese de este último*" y esto sería imposible sin la interacción con uno, el propio self. Los símbolos pueden ser incluidos porque en todos nosotros es presente "el otro generalizado", a través del cual somos capaces de ponernos en el lugar del otro y después de ver o escuchar a lo que se refiere el signo. Sin "el otro generalizado" los signos no comunicarían nada. La clave, por lo tanto, en el proceso de individuación consiste en el símbolo, cuyo significado deriva de la definición de Mead de gesto; "*los gestos de este modo internalizados son símbolos significativos, ya que tienen el mismo significado para todos los individuos miembros de una sociedad o de un grupo social. Es decir, que causan en las personas que los realizan, las mismas actitudes producidas en los que responden a ellos*" (Mead, 1966:54).

Uno de los aspectos peculiares de la concepción de la interacción con *self* de Mead es que es capaz de tener sentido en términos de experiencias cotidianas del solo individuo. Pero no es suficiente para adquirir las características de interacción simbólica, porque faltan algunos elementos cruciales: el individuo no se da cuenta del significado de lo que hace, el acto no incluye, de acuerdo con la definición de Mead, "*la respuesta de ajuste de una organización a los gestos de los otros*" (Mead ibid, 194). Un símbolo significativo en el proceso de identificación es la parte del acto que recuerda la

respuesta del otro; supone una interpretación del símbolo. De manera que para que se pueda establecer una interacción simbólica es necesario no sólo poseer el *mí* y el *yo*, sino también asumir el papel del otro, e internalizar el *otro generalizado*: esto significa tener un *self social*.

Aunque el funcionalismo y los teóricos del intercambio social (Homans 1974), tienden a considerar al individuo como un agente pasivo, impulsado por las fuerzas sociales y psicológicas, Blumer sostiene que el proceso de auto-identificación permite a la acción humana tomar forma, o mejor *"el proceso de auto-indicación no puede explicarse por factores que preceden al acto en sí mismo"* (Blumer 1968, 82). El interaccionismo simbólico considera al proceso de auto-individuación como un elemento esencial para la interpretación. Blumer explica que en el proceso de auto-individuación las personas reflejan a sí mismos el estímulo y siempre a sí mismos dan una interpretación de la aparición del estímulo y de lo que expresa. Blumer adopta como referencia principal una persona que actúa, y afirma:

"Con el fin de indicar estos hechos, él se opone decididamente a ellos y puede tomar medidas contra ellos rechazándolos, aceptándolos o convirtiéndolos en conformidad con su definición e interpretación" (Blumer 1968, 81).

Los gestos son un elemento clave en el proceso de interpretación. Si los gestos para Mead son símbolos significativos, porque tienen el mismo significado para todas las personas involucradas, sin embargo, con el fin de interpretar y comprender la interacción simbólica todo el mundo debería meterse en la piel de otra persona, debería asumir el papel de la otra.

Un estudio sobre el proceso de interpretación proviene de parte de dos interaccionistas simbólicos Glaser y Strauss en *Awareness of Dying* (1965). Ellos ofrecen un ejemplo de la documentación de la interacción simbólica, con algunos ejemplos, una situación en la cual la capacidad de recoger, incluso la señal más delgada, es de crucial importancia: la interacción entre la enfermera y los pacientes que mueren en el momento en el que la simulación de las condiciones reales del paciente se vuelve en clara conciencia (Glaser, Strauss 1965, 65).

Para Blumer son tres las premisas básicas relativas a la importancia del significado de la acción humana, la fuente de su mismo significado y su papel en la interpretación. En primer lugar, los seres humanos actúan hacia las cosas de acuerdo con los significados que poseen para ellos. Como sostiene Blumer, la conciencia es un elemento clave en la comprensión de la acción significativa (Blumer 1968, 80). En segundo lugar, el significado de las cosas surge en la interacción social que cada individuo tiene con los demás. El significado es un producto social, se crea y no es "intrínseco en las cosas". Puesto que el significado deriva del proceso de interacción entre las personas, no puede ser considerado más como algo dado. Por lo tanto, Blumer explica el concepto: *"El significado de una cosa para un individuo emerge de las formas en que otras personas se comportan con tal individuo frente a esa cosa. Su acción consiste en definir la cosa para la persona en cuestión"* (Blumer ibídem, 4). En tercer lugar, los significados de las cosas son gestionados y modificados a través de un proceso interpretativo utilizado por las personas para hacer frente a las cosas que se encuentran.

Blumer indica que una persona comunica y maniobra los diferentes significados en el proceso de entrevista *"entre sí y sí mismo"*. Quien narra sus miedos y ansiedades está

interpretando los hechos que lo perturban, y Blumer sostiene que se llega a eso sobre todo durante el proceso de auto indicación. Lo que para Blumer toma el significado de "*conversación con sí mismos*".

Para explicar el concepto utiliza el ejemplo de una situación en la cual una vendedora de comestibles se encuentra enfrente de un cliente (un estudiante) que intenta conseguir un descuento. El proceso de interpretación, según Blumer, también incluiría la idea que ha elaborado la vendedora con respecto a otras personas que se encontraban en la misma situación. Por lo tanto, para entender lo que sucede, hay que conocer la historia de la específica vendedora en cuestión. El interaccionismo simbólico no es ahistórico, dice Blumer, y la comprensión del proceso de interacción con el Sí Mismo (el *self*) es crucial dentro de esta perspectiva.

En la presente investigación queremos examinar las características históricas y sociales de la identidad individual, entendida como creaciones, como el resultado de determinadas constelaciones de intereses, poderes, símbolos, discursos, deseos. La atención se dirige al carácter único de cada identidad y a los contextos que lo hacen posible. La identidad es, en este caso, el resultado de una construcción social: la imagen de sí mismo que en un determinado momento histórico, un determinado grupo social considera adecuado -o que se ve impuesto por el exterior- para describirse a sí mismo y destacarse. La identidad en este sentido ya no indica "algo que todo el mundo tiene", un conjunto definido, constante y uniforme, sino los procesos relacionales, siempre incompletos, los efectos temporales -más o menos estables y más o menos institucionalizados- de construcción los límites y de las fronteras, de inclusiones y exclusiones (Grossberg 1996; Woodward 2002).

2.3.2 La identidad como cara

El concepto de identificación se refiere a la capacidad/necesidad de ubicarse -entendida como un proceso histórico y cambiante- como condición previa y el producto de la atribución de significado a la realidad (la capacidad de distinguir y hacer juicios de valor), la acción autónoma y consciente (capacidad de definir su colocación dentro de una red de relaciones, de imaginar y llevar a cabo proyectos y prefigurar los efectos de la acción).

Continuando con el análisis de la construcción social de la identidad es necesario seguir destacando en qué circunstancias, cómo y por quién, de qué manera y con qué finalidad se proponen algunas identidades o se transforman. Al término identidad se puede asociar el de cara. El término *cara* hace referencia a la obra de Erving Goffman (1959, 1961, 1967) y tiene como objetivo poner de relieve la capacidad / necesidad de manejar una imagen de sí mismo particular dentro de situaciones sociales específicas. En un estudio que publicó en *Sociology of Interaction* (1961 tr. it. 2003)

Goffman contribuyó significativamente al desarrollo de la perspectiva de la interacción y explicó el significado de la función interactiva en su obra sobre la distancia del rol, que calificó "*no como una negación del rol, sino del self virtual implicado en el papel de todos los actores que lo aceptan*", es decir, "*las acciones que*

realmente causan un desdeñoso destacamento del actor del papel que está reproduciendo" (Goffman 1961 tr.it 2003, 57). Utilizando como ejemplo la situación del carrusel, Goffman muestra que los niños de tres o cuatro años que van en el carrusel entran realmente en el rol y lo representan con entusiasmo, comprometiendo todas sus capacidades. Pero la situación cambia en torno a los cinco años, cuando el niño empieza a mostrar desapego con este rol. Goffman describe la distancia del rol con estos términos:

"Ahora está claro que no basta ya ser un caballero en el carrusel, y este hecho se debe demostrar para la respetuosa consideración de su carácter. Los padres probablemente ya no están autorizados a seguirlo en el carrusel y el asa para evitar caídas a menudo se rechaza con desdén. Un caballero puede mantener el ritmo de la música tocando sus pies, o una mano, sobre el caballo: una de las primeras señales de control extremo. Otro, puede tentar un golpe zurdo cauteloso, poniéndose de pie sobre la silla, o cambiando de caballo sin tocar la plataforma. Sin embargo, otro, puede aferrarse al polo con una mano y moviendo más hacia atrás posible mirar al cielo, desafiando vértigos" (Goffman ibid, 60).

Para Goffman los niños que crecen aumentan la distancia entre el *self* y el rol; a la edad de siete u ocho años se disocian de manera consciente, y a los once o doce años "definen todo el asunto como una broma, una situación de la que burlarse" (Goffman ibid). La evidencia de la distancia del papel está representada por el público más cercano y por la edad del niño. Mientras las estrategias de los niños en el carrusel están influidas directamente por los espectadores, se puede decir que el caballero "lo tiene en cuenta," dice Goffman. Es posible que los niños alardeen de una separación del papel si entre las personas presentes están sus semejantes. Al mismo tiempo, el concepto del rol interactivo permite muchas improvisaciones en la construcción de la separación del mismo rol, puesto que tiene en cuenta el carácter específico de cada uno.

En la visión de la naturaleza humana los interaccionistas simbólicos creen que el ser humano tiene un *self* en la posición del objeto. Esto significa que el individuo puede actuar en relación a sí mismo de la misma forma en que aborda la realidad externa. No sólo sufre. La acción se perfila en el momento en que el individuo, en el proceso de adopción de decisiones, toma en cuenta la evolución. Las personas, como seres humanos que actúan y que se encuentran en comparación, no responden a los otros sólo en una forma estructurada. Blumer dice que la acción humana está siempre precedida por un breve planteamiento por el individuo de sus planes e intenciones. La acción se construye, en gran parte, por el hombre, que da instrucciones a sí mismo sobre lo que tiene enfrente. Goffman se centra en la capacidad / necesidad de gestionar los códigos sociales apropiados en los diferentes momentos de interacción, para presentarse a sí mismos como sujetos que tienen ciertas cualidades deseables y para mostrar a los demás nuestro agradecimiento para ellos. Desarrolla una dimensión dramática de la identidad:

"El término cara se puede definir como el valor social positivo que una persona demanda por sí mismo mediante la línea que otros sentirán que ha tomado durante un contacto en particular. Con cara se quiere decir una imagen de sí mismos, delineada en términos de atributos sociales positivos; una imagen, sin embargo, que otros pueden compartir, como sucede cuando una persona da prestigio a su profesión o religión comportándose con el fin de recibir la aprobación de los demás" (Goffman 1967, 8-9).

La cara es algo que se refiere a las situaciones y que cambia en sus transformaciones. No implica un núcleo profundo, permanente y estable. Debe de tener un cierto grado de estabilidad y coherencia dentro de la misma escena, sino el cambio de situación y el contexto puede convertirse radicalmente. También tiene un carácter relacional y de construcción social: es algo que se da por otros, está vinculado con el reconocimiento otorgado por las situaciones y por el público. No se puede imponer una cara en particular, aunque se pueda hacer con el fin de construir una representación lo más creíble y popular posible. La apariencia contingente y frágil de la cara, siempre sujeta a la evaluación y aprobación de los demás, pone énfasis en la cuestión de la "crisis" y en la posibilidad de vernos desacreditados; es decir, de estar sujeto a una imagen de insuficiencia que nos imponen los otros.

El concepto de la cara permite centrarse en los rituales de la vida diaria, en los encuentros y eventos sociales que enmarcan las relaciones interpersonales, los tamaños dramáticos y los juegos que regulan la interacción, creando, como su efecto estructural, un espacio que permite la auto-imagen, un espacio moral que hace del individuo un objeto sagrado digno de respeto y consideración. En este sentido, es una clara referencia a la obra de Durkheim (1912) y a la idea de lo sagrado como una dimensión moral producido en rituales colectivos. Aunque, no obstante, el sacro al que se refiere Durkheim, producido en grandes ceremonias que reúnen a toda la comunidad, es la sociedad. Al contrario, en este caso, como se evidencia por Goffman, el sacro producido en micro interacciones cotidianas es la subjetividad, la individualidad.

La identidad, así entendida, indica un área de "relevancia" y "solidaridad", es decir, un conjunto de rasgos que son seleccionados como particularmente importantes para la auto-definición y el mantenimiento de relaciones consideradas significativas. Comprende la experiencia de ser incorporados, incluidos, interesados -o, por el contrario, de ser excluidos. Implica la sensación de estar en presencia de personas, situaciones, valores y objetos que nos afectan. La riqueza semántica del término "comprender" destaca bien las dimensiones contenidas en la identificación. En primer lugar, en su sentido más inmediato, se relaciona a la idea de estar involucrado, de ser parte, de estar en una relación. Pero representa también un fuerte énfasis en la defensa, la protección a través de unos brazos cuidadosos y vigilantes. Implica la existencia de fronteras que hay que proteger de manera que puedan mantenerse, porque quien debería permanecer fuera siga siéndolo. También se refiere al tamaño de la estimación, del respeto y consideración; "Comprender" implica tratar adecuadamente, con el cuidado adecuado, lo que parece muy valioso. En su sentido reflexivo, por último, significa cuidar a sí mismo, disfrutar de la atención necesaria de manera que el *self* siga protegido y mejorado.

2.4 El hetero-reconocimiento (o reconocimiento externo)

La identificación es un lugar de confrontación y el conflicto, por otra parte, siempre es relativo a los contextos y, por lo tanto, potencialmente es múltiple, cambiante, discontinuo, conectado a la tensión entre auto y hetero-reconocimiento. El reconocimiento es fundamental en la construcción de la identidad. Es evidente que en la base del concepto de grupo étnico o minoría étnica existe el de identidad moderna

entendida como reconocimiento. Al contrario de lo que ocurrió en las sociedades pre-modernas, en las que la identidad se atribuía por su posición de nacimiento, la identidad en la sociedad moderna se construye a través de un proceso de diálogo en el que los medios de reconocimiento (que, a partir de nuestra existencia, interactuamos directamente o indirectamente) son determinantes en la definición del carácter de lo que somos y lo que queremos ser (Calabro 2013, 87).

En gran parte – dice Pizzorno – nuestra identidad se define por otros, especialmente por los que se otorgan la facultad de conceder premios "legítimos" de una posición dominante. *"En los años treinta lo importante era como las instituciones alemanas definían a los judíos, y no como estos se definían a sí mismos"* (Pizzorno 2000, 205).

Sin embargo, desde este punto de vista no se deduce cómo somos "prisioneros" de cómo nos ven los demás. Irving Goffman, aunque postula la producción dramática del *self*, pone de relieve el incumplimiento frecuente: la autoidentidad no se limita a ratificar los modelos comunes de comportamiento que satisfagan las expectativas de los demás. Pensamos en la imprevisibilidad, en la desobediencia, e incluso en los adolescentes que a veces expresan su descontento por la forma en la que son reconocidos (Esparta 1994, 97). De ahí la posibilidad de discrepancias y diferencias entre la imagen de nosotros mismos, a la que nosotros damos forma, y la imagen que los demás tienen de nosotros. De ahí la distinción entre identidad definida internamente, que algunos llaman "identidad privada" y la identidad definida externamente, también llamada "identidad pública" (Hecht et al 1993, 42-43).

Por lo tanto, la identificación no es siempre algo que los individuos pueden "elegir", sino muy a menudo los individuos están "etiquetados", se les niega su identificación preferida para ser asignados a grupos o categorías decididas por otros (Bauman 2003, 44). Ellos se colocan en cajas cuyos límites a veces aparecen como impuestos, inmutables y capaces de impedirles de ponerse en otro lugar que preferirían. En otros casos, las personas pueden reclamar una específica identidad como resultado "reactivo", tratando de transformar positivamente lo que la mayoría o el grupo dominante considera negativo, inadecuado e inferior. La identificación también puede tener un carácter de resistencia (Bell Hooks 1998), reclamando un espacio y las características que se colocan en el margen, rechazando las clasificaciones y distinciones dicotómicas propuestas y practicadas por el grupo dominante, en el supuesto de identificación "queer" (Butler 2004), que subvierte y socava la lógica hegemónica, o "cyborg" (Haraway 1995), que se mezcla y confunde lo que debe permanecer separado. Puede también incluir una identificación "defensiva" (Bauman 2001), generada por una sensación de inseguridad y temor, y que tiende a estabilizarse, a menudo recurriendo a la imagen de un mítico pasado perdido o a punto de disolverse, o de una identidad "de proyecto" (Castells 2003), orientada hacia el futuro y diseñada para redefinir las posiciones dentro de la sociedad.

Un punto de vista, este, que puede describir con eficacia la condición de quien deja su país y vive con sentimientos opuestos e interdependientes su decisión. De quien ahora no pertenece totalmente al mundo que ha dejado y sólo parcialmente a lo que ha encontrado, y que por lo tanto corre el riesgo de un doble malestar: ser emigrante (uno que parte) y ser extranjero (que viene). El que emigra debe poner en juego la identidad personal, transformarla y redefinirla de acuerdo con la nueva experiencia y soportar el estrés en el esfuerzo de aprender nuevos códigos culturales (Talamoni 2012).

Una ambivalencia de este tipo no sólo es explicativa de la dinámica de identificación/diferenciación de la identidad, sino que permite describir, de acuerdo con algunos de los clásicos del pensamiento sociológico, el carácter del *extranjero*. Simmel (1989) lo define como una figura social que, independientemente de su objetivación específica en el tiempo y en el espacio, implementa la dinámica de la relación entre el sí mismo y los demás que tienen que ver con el cambio del contexto dentro del cual existe la relación. Patrones de interdependencia en base a la influencia mutua.

Son modelos interdependientes basados en la mutua influencia. La llegada de un extranjero dentro de una comunidad ya integrada crea un modelo de interacción, que puede cambiar en su contenido, y cuya forma se mantiene sin cambios cualesquiera que sean los sujetos involucrados. En el momento en que el encuentro se lleva a cabo, se constituye una configuración que obliga tanto al grupo dominante como a los recién llegados a interpretar cada uno su rol: los primeros intentarán defender el status y el poder a los que ven como una amenaza externa; los otros, extraños a la cultura que los recibe (especialmente a las normas que rigen la comunidad) y en una situación de marginación, especialmente en términos de recursos económicos, harán suya la etiqueta del desviado y reprodujeran comportamientos no conformes con las normas, reforzando el estigma y los prejuicios de los primeros (Becker 1987).

Una relación que se caracteriza en términos de una dependencia mutua. Los *established* son tales porque no existen *outsiders* y, viceversa, la identidad de cada uno se define en relación con la de los otros: cada uno es lo que el otro no es. El hecho de que el encuentro entre los individuos y grupos culturalmente diferentes se desarrolle en condiciones asimétricas de poder, caracteriza la relación de ambivalencia, ya que determina la coexistencia de comportamientos opuestos e interdependientes (Elias, Scotson 1965). La aceptación y el rechazo, la exclusión y la inclusión, caracterizan las relaciones entre “*outsiders*” e “*insiders*”.

El extranjero, como una figura sociológica, nunca va a estar completamente entregado a la sociedad de acogida, pero al mismo tiempo, nunca será excluido por completo. Y es esta posición ambivalente, este tipo de inseguridad objetiva y subjetiva, que decreta su fuerza y su debilidad, lo que le hace portador de cambios sociales y culturales (Tabboni 1986). En el proceso de reconocimiento externo, el individuo o grupo necesita, por su parte, reconocerse a sí mismo y reproducir constantemente su identidad. El Otro, que se define por el grupo dominante, el extranjero, implementa estrategias de acción que tienen en cuenta su pertenencia a dos modelos culturales diferentes. Reinventar su tradición cultural, llevarla a un lugar, el del presente, donde gobiernan otros códigos, e intentar, en la relación e interacción con el otro, nuevos símbolos. Una práctica muy compleja que requiere una negociación continua para crear un equilibrio que debe ser defendido y controlado (Calabro 2012).

El extranjero, sin embargo, en la sociedad actual no sólo asume el carácter estigmatizante del otro, del diferente y del peligroso, sino también del “no ciudadano”. Los no ciudadanos, los extranjeros, son los que no gozan de todos esos derechos. Son considerados ciudadanos “del otro lado” (Piasere 1996, 23). Dentro de esta categoría, grupos étnicos, como los Roma, apareciendo en una condición aún más desestabilizadora porque se les niega también el origen del “otro lugar”, convirtiéndose así en una condición particularmente expuestos a procesos que, Mary Douglas (2002) define de *blaming*. Este fenómeno consiste en el mecanismo por el cual una sociedad, en el proceso continuo de redefinición de sus propias fronteras, atribuye la culpa y

define las responsabilidades; la construcción de atributos similares a menudo va a afectar a las personas y a los grupos más vulnerables de la sociedad.

Actuar, sin embargo, los procesos de *blaming* no sólo significa señalar con el dedo a algunos para exonerar a los demás, sino también - y sobre todo - para justificar la disciplina y el control de sectores enteros de la sociedad. Todo esto, sin embargo, no debe hacer perder de vista que –como pone de relieve la Douglas (2002)– los mecanismos de exclusión y de *blaming* a menudo cambian de dirección y no están dirigidos exclusivamente contra los sectores más débiles de la sociedad.

Simonetta Tabboni (2006) aborda el tema de la ambivalencia cultural como resultado favorable de los procesos migratorios. En este sentido, la autora pone el ejemplo de las niñas musulmanas en Francia y en Turquía, países en los que el Estado laico se ofrece como una expresión de principios universalistas, reivindican el derecho a usar el velo en lugares públicos. Re-inventando la tradición islámica permanece fiel, por un lado, y por el otro viola el principio central: la separación jerárquica de los sexos y la segregación de las mujeres. Su acceso al espacio público prescrito por la tradición con un símbolo, el velo, a su vez expulsado de la modernidad. La ambivalencia en este caso significa tener juntos lo que puede parecer irreconciliable, relativizar, mediar una diferencia a través de negociaciones no sólo políticas y sociales, sino también de identidad cultural y, a través de los componentes de valor y simbólicos de su identidad. Esta ambivalencia típica de los extranjeros vuelve a la identidad su carácter dinámico: ser capaz de comprender en sí mismos al otro y reconocer al otro, el *self*.

2.4.1 La construcción del sentido común y de la realidad

La atención a la dimensión relacional, colectiva, permite superar un construccionismo ingenuo que aplanar la crítica al esencialismo y resuelve la incapacidad de justificar de manera absoluta y definitiva la parcialidad y la contingencia de las formas empíricas de identificación en una exaltación de la precariedad, de la capacidad del sujeto de inventarse cualquier lugar que desee. Permite destacar que el carácter de construcción social -por lo que cualquier identificación "histórica", "especial", con sus "fronteras" específicas implica necesariamente una renuncia (al menos parcial y temporal) a la multiplicidad y a la aceptación (entusiasta, forzada u oculta) de la particularidad (Remoti 1996, 19). No puede disociarse del esfuerzo/necesidad de materializar construcciones producidas de forma que puedan ser parte clara y coherente de la realidad social que se está construyendo.

Las identificaciones son tanto las "invenciones" como las "pruebas concretas". El hecho de que se construyen socialmente no implica que se deban considerar "falsas" ni "indiferentes", porque suponen la consistencia de "hecho" (producto) social sólo si están considerados significativos y concretos por los actores relacionados.

La fenomenología nos ayuda a entender cómo las personas definen sus situaciones sociales. La proposición básica de esta tendencia es que la realidad cotidiana es un sistema construido socialmente a través de las ideas acumuladas en el tiempo y que se dan por sentado por los miembros de un grupo. Las raíces de este joven punto de vista

sociológico se encuentran principalmente en la filosofía fenomenológica europea, concretamente en Edmund Husserl quien fue el primero en utilizar el término fenomenología (Wallace, Wolf 2000, 272), poniendo interés en lo que venga percibido a través de los sentidos. Los teóricos de la fenomenología examinan la forma en que obtenemos las percepciones similares a las de los demás: es decir, cómo relacionamos los acontecimientos de los que hemos tenido experiencia de una manera tal que constituye una "realidad cotidiana" similar o compartida. El factor de mayor influencia de este enfoque se ha recibido, en vez de Husserl, por Alfred Schütz. Para Schütz el significado que el individuo atribuye a las situaciones que se presentan en la vida de todos los días es de suma importancia: él se centra en la definición que el individuo mismo da de la situación.

La definición de la situación requiere que cada individuo se nutra de un fondo común de conocimientos; es decir, de todos los conceptos y requisitos de comportamiento que permiten a las personas pensar en el mundo en términos de tipos de objetos. La idea de un fondo común de conocimientos recuerda la generalización del otro que Mead menciona. Para Schütz, el mundo está construido por las personas a través de los tipos (o tipos ideales) que les fueron enviados por el grupo social al que pertenecen. Schütz describe este proceso de elaboración de los tipos reflejando en todas las suposiciones implícitas en el acto de enviar una carta (Schütz, Collected Papers, 1971 tr, it. 1979). Incluso Anthony Giddens, cuya teoría se basa en diferentes perspectivas, tanto a nivel macro como a nivel micro, fue influenciado por Schütz (Wallace, Wolf 2000, 274). En su análisis de la acción diaria Giddens cambia el enfoque en el gran volumen de lo que Schütz llama "*stock de conocimientos*", y que llama el conocimiento mutuo incorporado en los otros (Giddens 1984 tr.it. 1990, 36). Este conocimiento reside fuera de lo que Giddens ha llamado la "conciencia discursiva", un término que indica una falta de autoconciencia o conciencia de saber de las personas que están en esas ocasiones. En verdad, el conocimiento de lo que somos conscientes y sobre el que nos basamos, es sólo una pequeña parte de todo lo con lo que se actúa.

Giddens señala que "*invocar el orden institucional - y no hay otra manera para que los que participan en la interacción para hacer coherente inteligible a los demás lo que hacen - contribuyen a reproducirlo*" (Giddens ibid, 58). La principal preocupación de Giddens es conectar el microanálisis a las macroestructuras: mostrar cómo, lejos de ser dos cuestiones distintas, la primera crea y reproduce continuamente la segunda. Por la misma razón Giddens concede una gran importancia a la idea de costumbre: siempre partiendo de Schütz, el autor inglés destaca cómo estamos acostumbrados a utilizar esquemas codificados en el curso de nuestra vida social con el fin de hacer frente a la rutina, a las situaciones recurrentes. La gente sabe las reglas generales para hacer frente a determinados tipos de actividades sociales y dentro de ellas pueden ser insertadas situaciones especiales. Además, "*estos tipos de reglas importantes para la teoría social se mantienen dentro de la reproducción de las prácticas institucionalizadas*" (Giddens ibid).

Esta es la razón por la cual el estudio de la vida de cada día es una parte integral de cualquier análisis en relación con la conservación y la reproducción de las prácticas institucionales. Giddens también pone de relieve cómo la costumbre es crucial para el individuo por razones ajenas a la conveniencia racional y cree que la rutina es la forma predominante de las actividades sociales cotidianas. En otras palabras, a través de la interacción las personas mantienen viva la percepción de la realidad del mundo. La

rutina es importante para asegurar la continuidad de nuestra personalidad, no sólo la continuidad de las instituciones.

Un tipo de fenómeno social que siempre sigue a la influencia Schultz es la etnometodología de Garfinkel. Su objetivo era desarrollar una perspectiva que pudiera llenar un vacío en la teoría de Parsons, la relativa al actor normativamente motivado. Lo que deseaba era "poner remedio a la áspera discusión sobre el conocimiento y la comprensión del actor que está en la teoría voluntarista" (Garfinkel, 1967, IX). El concepto de la etnometodología, creado por él, se refiere a la disponibilidad, para cada individuo, de un tipo de conocimiento de sentido común de la sociedad a la que pertenece, de forma similar a los conocimientos que posee de cualquier otra cosa (Turner 1974, 16). Por lo tanto, el interés de la etnometodología es entender cómo las personas encuentran un sentido en las actividades de todos los días. El enfoque de Garfinkel tiende a tratar como un problema lo que se da por supuesto, con el fin de comprender la realidad diaria del sentido común. Lo que dice Garfinkel es, en esencia, que la etnometodología niega la visión funcionalista según la cual los hechos sociales tienen una realidad propia, inmanente respecto al individuo. Los etnometodólogos no cuentan el orden como algo fuera creado por la sociedad de manera independiente por la persona que lo intenta y lo vive dentro de eso. La etnometodología estudia la forma en la cual la gente se refiere a ciertas reglas de conducta establecidas con la cuales interpretar una situación interactiva y darle significado. De hecho, para la etnometodología el proceso interpretativo es en sí mismo un fenómeno que se investiga. Así que, si para los funcionalistas las normas y los valores son algo categórico, que actúan sobre el individuo, y si para los interaccionistas simbólicos las normas y los valores emergen del proceso interactivo, para los etnometodólogos los orígenes de las normas y de los valores no son de interés primario. Su interés se dirige al proceso mediante el cual las personas interactúan y demuestran el uno al otro cómo seguir estas normas y valores.

Otra rama de la fenomenología social está representada por la obra de Berger. En *La construcción social de la realidad* (1966) Berger y Luckmann adoptan un nuevo enfoque en la sociología del conocimiento, entendida como ciencia empírica, centrada en "*los procesos por los que cualquier conjunto de conocimientos está establecido socialmente como realidad.*" (1966, tr, it. 1969, 30). Con el término "construcción de la realidad", los autores implican el proceso mediante el cual las personas crean constantemente a través de sus acciones y su interacción una realidad común experimentada como objetivación de hechos y subjetivamente significativa. En su opinión, la realidad diaria es un sistema construido socialmente en que las personas aceptan un cierto orden en los fenómenos, es una realidad que contiene tanto elementos subjetivos como elementos objetivos, en el que los primeros testimonian que la realidad es significativa para el individuo y los segundos mencionan que el orden social debe entenderse como producto humano. El quid de la teoría radica en cómo la realidad social se construye día a día. De acuerdo con los dos estudiosos es necesario responder a la pregunta "*¿cómo es posible que los significados subjetivos se conviertan en facticidad objetiva?*" (1969 *ibid*, 37).

El análisis fenomenológico de Berger y Luckmann se centra en el aquí y ahora, en la experiencia subjetiva de la realidad cotidiana que incluye tanto el pasado como el futuro. Ellos escriben: "*mi atención a este mundo (la vida cotidiana) está determinada principalmente por lo que estoy haciendo, he hecho y planeo hacer.*" Sin embargo, la centralidad de esta reflexión no está relacionada con un mundo que se auto contiene; de

hecho, la realidad es descrita como un "*mundo intersubjetivo, un mundo que comparto con los demás*" (ibid, 73). Como Goffman, Berger y Luckmann están convencidos de que la interacción directa es un lugar importante de la acción, y, como prueba de esto, afirman que la interacción directa es el prototipo de la interacción social de la que surgen todos los demás casos de interacción (ibid. 43). No obstante, a diferencia de los actores sociales mencionados por Goffman, que parecen recitar los guiones escritos por otros, los actores de Berger y Luckmann improvisan y crean sus guiones.

Incluyendo tanto el aspecto subjetivo como el objetivo en su estructura, el pensamiento de Berger y Luckmann es más amplio que el enfoque microsociológico puro. De hecho, su teoría se puede entender como un puente entre el nivel macro y el nivel micro de análisis social, un intento realizado por un pequeño número de sociólogos. Los conceptos clave descritos por Berger y Luckman son momentos de un proceso dialéctico compuesto por externalización, objetivación e interiorización. La teoría de la construcción social de la realidad sostiene que cuando las personas entran en una fase de interiorización (el mecanismo por el cual los individuos hacen su propia realidad social objetivada, con el resultado de que cada uno es lo que se supone que es), se conforman las expectativas de instituciones sociales que ya existen y recrean esas mismas instituciones. Con la externalización se procede a la creación de una nueva institución, después de eso se objetiviza y finalmente esta misma retro-actúa con la interiorización individual. El esquema se resume así por Berger y Luckmann: la sociedad es un producto humano (externalización); la compañía es una realidad objetiva (objetividad); el hombre es un producto social (interiorización) (ibid. 73-187).

2.4.2 La teoría del etiquetamiento y el Estigma

La identificación no es siempre algo que los individuos pueden elegir. Muy a menudo están "etiquetados" por los otros. En las prácticas de culpar, como ha señalado Mary Douglas (1992), la construcción de la exclusión puede apuntar hacia arriba, o hacia abajo - los sectores más vulnerables de la sociedad - pero sobre todo a los *outsiders*, como los define Howard Becker (1966), el exponente principal de la teoría del etiquetamiento.

Se trata de un nuevo enfoque en la sociología de la desviación desde los años sesenta. El sociólogo David Matza ha expuesto esta teoría mostrando cómo se diferencia de los anteriores con una amplia gama de temas. ¿Cómo convertirse en desviados?, se pregunta Matza (1976).

La teoría del etiquetamiento sostiene que una gran proporción de personas que viven en áreas consideradas criminales no necesariamente se vuelven delincuentes. Las personas que viven en "buenas" áreas tienen la misma tendencia a cometer delitos que los otros, pero es menos probable que sean detenidas o sancionadas oficialmente. Es el hecho de ser detenido, y luego etiquetado como desviado, lo que pone en marcha un proceso que, a partir de infracciones triviales, conduce a la verdadera y propia delincuencia. Los que formularon esta teoría, argumentaron que las teorías del pasado habían prestado demasiada atención a la desviación individual, ignorando las diversas formas en que la

sociedad estaba reaccionando a ella: el análisis crítico establecido por Howard Becker en *Outsiders* se inicia desde esta idea (Becker 1987, 30).

Es un paso revolucionario en la sociología de la desviación, un verdadero cambio de paradigma en el sentido de Kuhn (1969). Si los estudiosos de la Escuela de Chicago habían captado la naturaleza problemática de los mecanismos de control social que se suponía iban a operar en la lógica de asimilación para favorecer la integración urbana y social de los grupos marginados, habían subestimado las características situadas en las formas de control. La correlación entre desviación, altas tasas de criminalidad y la ubicación física en las zonas urbanas marcada por la pobreza y la movilidad, se interpretaba como un hecho natural (ecológico): la inseguridad y pertenencia a los estratos inferiores de la jerarquía social podían considerarse predictivos de una conducta desviada o delincuente (Park, Burgess, 1921, 42).

La implantación selectiva de los organismos de control institucional y los procesos de asignación del estigma de desviado, sin embargo, encuentran un nivel de atención mucho más pronunciado en los interaccionistas. En su opinión, las sanciones que permiten sustentar la estructura normativa de la sociedad no pueden simplemente ser entendidas como consecuencias de las violaciones que se producen. Por el contrario, la criminalización y la estigmatización están concebidos como procesos interactivos en los que se produce la desviación. No puede haber una desviación fuera de un informe que incluye la definición de lo que es desviación, la violación y la atribución de una etiqueta de la desviación al sujeto que se identifica públicamente en su comportamiento no conforme. En virtud de este enfoque de análisis interaccionistas ellos se definieron también como teóricos del etiquetamiento, con referencia a la *Labelling Theory*.

Los teóricos del etiquetamiento ponen en duda la creencia generalizada de que los delincuentes están identificados por los actos realizados. Invirtiendo así la relación causal entre la desviación y la reacción social, consideran esta última como la causa y no la consecuencia de la primera. Ellos rechazan la idea de que hay tipos de conducta intrínsecamente desviada (como se indica por la escuela positiva), en su lugar cuestionan la forma en que se definen las conductas desviadas y por qué ciertos grupos y no otros, son etiquetados como desviados. Los teóricos de la *Labelling Theory* no rechazan el concepto mínimo común sustancialmente en todos los conceptos avanzados de diferentes autores – como Merton, Cohen, Sutherland, etc. (Barbagli, Colombo, Savona 2003, 13)¹³ sino que afirman que la desviación se forma en su verdad empírica sólo cuando hay un elemento sustancial que definen como "reacción social" (Becker 1987, 27). Por lo tanto, centran la atención en la función de la reacción de la sociedad a un comportamiento desviado en lugar de las causas de la conducta desviada; en el proceso de construcción en lugar de la acción desviada. El punto focal del nuevo enfoque se basa en el paso decisivo de una concepción de desviación como calidad del acto a uno que enfatiza la importancia de las prácticas de control informales e institucionales en los procesos de estigmatización (Sbraccia, Vianello 2010, 35). "*No hay que perder de vista que lo que importa es el lenguaje de las relaciones, no los atributos. Un atributo que estigmatiza a una persona puede ser aceptado comúnmente cuando se refiere a otro de manera que, en sí mismo, no pueda desvelar ni credibilidad absoluta ni descrédito absoluto*" (Goffman 2003, 13).

¹³ En términos de una definición canónica, es desviación cualquier acción o conducta que niega un valor, viola una norma social, y está en contraste con una expectativa.

La desviación no es una cualidad del acto, sino una consecuencia de la aplicación por otros de reglas y sanciones a un infractor (Becker 1999, 8). Con este fin, los estudios se dividen en dos líneas: la primera trata de las consecuencias que la reacción social causa al hecho considerado desviado en los individuos desviados. La reacción social a la desviación tiende a hacer que, de hecho, el estigma y la consecuente construcción, de parte del sujeto etiquetado, de un auto concepto de desviado (Eriksson 1962, Lemert 1981).

El segundo enfoque se ocupa de las consecuencias de la reacción social para las personas que construyen y hacen cumplir las reglas. Esta orientación se interroga sobre el control social, la forma en la que la sociedad define y controla los desviados; el rol central en el proceso de construcción y aplicación de las normas se lleva a cabo por emprendedores morales de la sociedad; de los que son el grupo cultural dominante y están convencidos de que pueden dar una contribución moral a la sociedad (Becker tr. it. 1999, Matza 1976, Cohen 1955).

En los estudios realizados sobre el papel de la sociedad en el proceso de definición de la desviación, la aportación de Kai Eriksson (1962) ha sido fundamental. Desde un punto de vista sociológico, dice en *Notes of Sociology Deviance*, que la desviación puede ser definida como una conducta que por lo general requiere la atención de las agencias de control social, o conducta contra la cual hay que hacer algo. La desviación no es una propiedad relativa a ciertas formas de comportamiento; es una propiedad conferida a estas formas de los que son directamente o indirectamente testigos (Erikson 1962, 10). Erikson llegó a la conclusión de que la desviación es, en primer lugar, una creación de la sociedad y, en segundo lugar, que la cantidad de desviación se mantiene relativamente constante en todas las sociedades. Las famosas ondas criminales no se deben a un aumento de la conducta desviada, sino que están causadas por un aumento de la reacción de la sociedad. Estas oleadas criminales son el resultado de la reacción de la sociedad que ve amenazada su cohesión y los límites entre lo normal y los desviados.

Kitsuse (1962), estudiando la conducta sexual, afirma desde el principio que su atención no se centra en los diversos tipos de desviación, sino en los procesos por los cuales las personas son llamadas desviadas por otras personas (Gennaro 1991, 153). Para hablar de la desviación es necesario tener en cuenta no sólo la desviación, sino también la creación y aplicación de las normas; la desviación es el producto de la interacción entre las personas que hacen cumplir las normas y los que las rompen. Es por lo tanto la reacción social a un cierto comportamiento lo que crea la desviación. Howard Becker escribió:

"Los grupos sociales crean la desviación mediante el establecimiento de las reglas cuya infracción constituye la desviación, y mediante la aplicación de dichas normas a las personas particulares, que etiquetan como outsiders; comprometida, más bien la consecuencia de la aplicación, por otra, de las normas y sanciones para el infractor; el comportamiento desviado es el comportamiento etiquetado de esta manera por la gente" (Becker 1999, 27).

El problema entonces es entender por qué los *outsiders*, como Becker llama a los desviados, son identificados y etiquetados. Para analizar este problema Becker añadió a su teoría una tipología de diferentes tipos de conducta desviada. Se preguntó si un determinado comportamiento era coherente o desviado y cómo era percibido por los sujetos. A partir de las respuestas a estas dos preguntas Becker sacó cuatro casos

diferentes de desviación: falsamente acusado; totalmente desviado; conforme; secretamente desviado¹⁴. Introducir en el centro del análisis los mecanismos, necesariamente interactivos, de asignación de etiquetas de desviación significa concebir esta última en el interior de un marco teórico decididamente relativista. Goffman (1963 tr. it. 2003) aclara, de hecho, que los atributos que podrían provocar reacciones estigmatizadoras en un contexto, pueden enfatizarse en otros. En *Estigma*, una de sus obras más famosas, se fija profundamente en el tema de la privacidad y del control de la información. El supuesto es que cada uno de nosotros tiene las propensiones o actúa con comportamientos potencialmente estigmatizantes (Goffman 2003, 23).

En la perspectiva de la interacción simbólica es interesante notar las consecuencias que sufren las personas etiquetadas. Desde este punto de vista, la etiqueta de outsiders se convierte en un factor causal que empuja la conducta desviada. En la tensión dialéctica entre el comportamiento transgresivo y la reacción de los agentes de control (informal y comunitario o institucional, y luego operado por las fuerzas del orden y el sistema penitenciario), el resultado es el deslizamiento de identidad del individuo, que conduce a la aceptación de su propio status de desviado. En este mecanismo psicosocial, la redefinición toma forma - de acuerdo con la contribución de Lemert (1981) - en la transición de la primaria a la desviación secundaria.

“La desviación secundaria se refiere a una clase particular de respuestas, socialmente definidas, que las personas dan a los problemas de la reacción hacia su desviación. Estos problemas [...] están conectados con la estigmatización, con las sanciones, con la segregación y con el control social [...]. Para los que tienen experiencia, se convierten en hechos centrales de la existencia, en alteración de la estructura psíquica y dan lugar a una nueva y particular organización de los roles sociales y las actitudes hacia el self. Las acciones adoptadas en relación con esas funciones y actitudes hacia el self constituyen la desviación secundaria. El desviado secundario, independientemente de sus acciones, es una persona cuya vida e identidad están organizadas en torno a los hechos de la desviación” (Lemert 1981, 88).

La desviación se adquiere a través de un proceso de mutuo intercambio entre etiquetado y el que etiqueta, que termina cuando la persona etiquetada acepta la etiqueta como una verdadera identidad. La etiqueta atrae la atención del grupo responsable del proceso de etiquetamiento y refuerza la idea de la desviación del individuo; a su vez la persona interioriza la etiqueta, llegando a definirse desviada. Estos procesos pueden causar una expansión de la desviación.

El sujeto etiquetado como desviado aparece abstracto e indefinido, sólo en la trampa de las instituciones de control. Goffman ha hecho una contribución significativa a la *teoría del etiquetamiento* con su análisis de los mecanismos internos de un manicomio, descrito en su libro *Asylums* (tr.it, 1968). Goffman decidió examinar la cuestión desde dentro, pasando un año en una institución federal, no como un paciente, sino en el papel de asistente de una clase de instituto y asegurándose de que su verdadera identidad fuese conocida sólo por el director del hospital. Goffman llegó a la conclusión de que la

¹⁴ En el primer caso se colocan tanto los actos de que se le acusa injustamente porque no los cometieron, como los conformes, contra los cuales se tiene una reacción como si fueran desviados; totalmente desviado y conforme indican los actos en los que la percepción y la realidad coinciden. Más interesante es el caso llamado secretamente desviado porque se refiere a los actos que son desviados, sino que no son presentados a la atención de alguna persona o que no se consideran tales.

enfermedad mental es un rol social como cualquier otro, y el manicomio es un lugar donde las personas aprenden a ser un enfermo mental (Collins, Makowsky 1980, 227).

Como ya se ha señalado en las páginas anteriores, la base teórica del análisis de Goffman está constituida por su modelo de *self*. El *self* es un producto social, dice Goffman en referencia a las ideas de Mead. Una persona no es una cosa aislada, sino una imagen formada por sus interacciones con los demás. Un ser aislado es un animal. Sólo en sociedad capta las características esenciales de la humanidad.

El *self* de cada persona es el reflejo de las respuestas de los demás, y a su vez ayuda a formar las partes del *self* de los demás. Dentro de un manicomio, en lugar de una red de relaciones diferentes, estamos en un mundo formado por sólo dos categorías: los pacientes, todos los que están considerados incompetentes, y el personal del hospital, a los que les están permitidas todas las libertades negadas a los pacientes y que tienen la autoridad para controlarles a ellos de maneras diversas. Además, el hospital, siendo un lugar destinado a mantener a los pacientes lejos de la sociedad "normal", es una institución total: los ingresados pasan cada hora de su día entre las paredes de la estructura, sujetos a los mismos controles monolíticos y obligados a hacer frente a una revisión constante de un personal médico que graba meticulosamente la conducta del paciente. La organización formal de un hospital de alienados, entonces, crea por su propia naturaleza muchos de los síntomas que sin embargo debería curar.

Pero la *teoría del etiquetamiento* es sólo una pequeña parte de la revolución en la concepción del mundo que Goffman introduce en la sociología. Esta innovación lleva a un empirismo por el que no hay suficientes teorizaciones abstractas sobre la sociedad o los individuos; sino que se necesitan ver los detalles de las situaciones en las que viven los sujetos. En segundo lugar, todos los actos y los estatus sociales son tratados como productos de la interacción social entre las personas. Por esta razón, la desviación no tiene que ser explicada a partir del desviado, sino por el funcionamiento de los grupos que lo etiquetan como tal. Por último, se basa en una nueva visión de la realidad social: no, como se ha repetido en el párrafo anterior, como algo que "se destaca", que sólo requiere ser tenido en cuenta, sino como algo que los individuos construyen continuamente en contacto con un número infinito de posibilidades que se pueden realizar de una manera y tiempos inconsistentes y diferentes. La esencia de esta perspectiva es la concepción dramática de la realidad social: la concepción goffmaniana de la vida como un teatro que ofrece una clave para entrar en la nueva micro-sociología.

2.4.3 El papel de los medios de comunicación en el proceso de identificación y creación del miedo

Deconstruir la identidad, permite investigar las transformaciones de la auto-percepción en la sociedad contemporánea, cada vez más globalizada. Con este fin, es útil destacar importantes cambios culturales introducidos o radicalizados, debido a los procesos de globalización, y pensar en las consecuencias que tienen en la individuación e identificación. Un primer cambio cultural significativo está conectado con una mayor disponibilidad y amplia difusión de información e imágenes transmitidas por los medios de comunicación.

Los medios de comunicación se convierten en uno de los recursos más vitales para la construcción del sentido de sí mismo (Boni 2005) ayudando a expandir las habilidades personales (Melucci 2000). Un flujo continuo de información, imágenes y personas también contribuyen a amplificar la importancia de la imaginación para diseñar y construir la propia biografía:

"Durante los últimos veinte años, con la desterritorialización de las personas, imágenes e ideas que tuvo nueva fuerza, el papel de la imaginación y la fantasía ha cambiado sin que nos demos cuenta. Más personas en todo el mundo ven sus vidas a través del prisma de vidas posibles puestas a disposición de los medios de comunicación en todas sus formas. La fantasía es ahora, es decir, una práctica social que, en muchos sentidos, entra en la invención de la vida social para muchas personas en muchas sociedades" (Appadurai 2001, 78).

Este escenario de "exceso de información" delinea nuevas formas de exclusión y diferenciación social basadas en la posesión de los códigos y los materiales apropiados y los recursos cognitivos para seleccionar la información relevante en un flujo continuo y potencialmente abrumador de datos (Melucci 2000).

La influencia de los medios de comunicación y la condición de exceso de información son particularmente relevantes para los procesos de individuación. Quien tiene mayores posibilidades materiales y cognitivas puede beneficiarse de la mayor disponibilidad de modelos y construir, de un modo más refinado y particular, su propia imagen; la amplitud de las opciones se transforma en una mayor libertad individual y en una gama más amplia de opciones. La identificación se vuelve cada vez más un juego individual, cada vez más débilmente vinculada por las tradiciones y los modelos compartidos. Las posibilidades narrativas son amplificadas por la experiencia, no sólo en relación con la ubicación geográfica y la interacción directa, sino también incluidas en la dimensión global del espacio-tiempo de la comunicación mediada: la experiencia ya no implica la presencia física y la relación cara a cara, sino que se reestructura según dimensiones espacio-temporales indefinidas (Giddens 1994).

Quien tiene un menor número de materiales y disponibilidad cognitiva, es, sin embargo, expuesto a imágenes y modelos que hacen aún más claras las condiciones actuales de la marginación y del sufrimiento:

"Incluso las vidas más infelices y desesperadas, las circunstancias más brutales e inhumanas, y las desigualdades más difíciles están ahora abiertas al juego de la imaginación. Los prisioneros políticos, los niños obligados a trabajar, las mujeres que trabajan en los campos y en las fábricas del mundo, y otros cuyo destino es horrible, ya no ven sus vidas, así como las consecuencias del hecho, sino a menudo como el compromiso irónico entre lo que podrían imaginar y lo que la vida social les permite" (Appadurai 2001, 78).

La condición de marginación y discriminación se agudiza porque continuamente es confrontada con imágenes, historias y noticias de lujo, del éxito, de la comodidad, se vuelve aún más profunda, ya que se refiere a la construcción del propio *self*. Estar excluidos de los canales que ayudan a crear modelos para la representación del sí mismo, ser privados de recursos materiales y cognitivos que permiten el acceso a los códigos de interpretación y filtros selectivos el exceso de información reduce las posibilidades reales de la acción consciente y efectiva. Se puede resistir y pasivamente utilizar la

información y las imágenes, pero no son capaces de participar en su significación y difusión en los nodos centrales de los flujos globales.

Bauman escribe:

"En un extremo de la emergente jerarquía global están los que pueden componer y descomponer sus identidades más o menos a voluntad, eligiendo del inmenso conjunto de ofertas globales. En el otro extremo están los que ven prohibido el acceso a la identidad elegida por ellos mismos, que no tienen voz en la decisión de sus propias preferencias, y que se ven a sí mismos finalmente atar las identidades impuestas por otros, las identidades que son ofensivas para ellos, que no se les permite quitarse: la identidad estereotipada, humillante, deshumanizante, estigmatizada ...". (Bauman 2003, 42).

Recientemente en los Estados Unidos, David Altheide (2009, 2006, 2002, 1996, 1985, 1976), desde el marco teórico del interaccionismo simbólico, centra sus estudios sobre el papel de los medios de comunicación, considerándolos -junto con las tecnologías de la información- los principales portadores del proceso de definición de las situaciones sociales. En sus análisis se refiere a diferentes conceptos que incluyen *Media Logic*, *Culture and Media*, *Communication Formats*, e *Ecology of Communication*, identificando los elementos críticos de los mensajes multimedia con éxito. Específicamente estudia, durante algunos años, el fenómeno de la penetrante presencia del tema del miedo en los medios de comunicación.

Los principales periódicos estadounidenses y programas de noticias de televisión han sido objeto de una amplia investigación, con el objetivo de verificar si y cómo el "miedo" se asoció con la narración de los hechos del día. En *Creating Fear* (2002) mostró que en los Noventa el miedo se extendió en los artículos de los periódicos y discursos de los programas emitidos en la televisión, convirtiéndose así en un instrumento de control social extremadamente eficaz. Lo que ocurrió después del 11 de septiembre, dice Altheide en *Terrorism and the Politics of Fear* (2006), es una expansión progresiva de los poderes de control del estado, con la buena motivación de proteger a los ciudadanos, que ha tomado liberalmente del cesto del miedo para justificar todas sus acciones. En la prensa y en los discursos políticos, por ejemplo, el terrorismo se ha relacionado con la delincuencia en general y las drogas. Esta confusión conceptual produce la idea de que todo puede caber en la misma olla de miedo, no importa cuáles sean las causas reales de los fenómenos sociales individuales. De esta manera el sociólogo estadounidense describe las consecuencias de una política del miedo:

"La política del miedo está protegida por las noticias y la cultura popular, haciendo hincapié en el miedo y la amenaza como rasgos de entretenimiento que, cada vez más, están configurando la vida pública y privada como una experiencia mediada por masas y se ha convertido en un marco de referencia para audiencias, y actores individuales. Al igual que la propaganda, los mensajes sobre el miedo son repetitivos, estereotipados de "amenazas" externas y sobre todo sospechosos y "otros malos". Estos mensajes también resuenan pánicos morales, con la implicación de que hay que tomar medidas no sólo para derrotar a un enemigo específico sino para también salvar la civilización". (Altheide 2006, 123).

Según Altheide, la política del miedo es apoyada por las noticias y la cultura popular, que cíclicamente, dan visibilidad y voz al miedo y a lo que percibimos como una amenaza. Entre los actores esenciales para el desarrollo de un pánico moral Stanley Cohen identifica -junto con los emprendedores morales, a la cultura del control y al público- los medios de comunicación, que se consideran fundamentales en la creación de *Moral Panic and Folk Devils*. En realidad, son cruciales en la fase inicial de la reacción social, ya que producen "*imágenes procesadas o codificadas*" de desviación y desviados; se centran más en los eventos y las personas que perturban el orden social, y para interpretar estos eventos, llevan implícitas explicaciones sobre el comportamiento, sobre quienes perpetran, y sobre por qué ocurre, lo que Cohen llama *orientations, images and causation* (Cohen 1973, 17). Este autor publicó en 1972 su libro más famoso, titulado *Folk Devils and Moral Panics*. En él ofrece una gran contribución sobre los agentes clave que operan en el pánico moral, sus causas y sus consecuencias. Por lo tanto, ofrece la primera contribución explicativa a los estudios de pánico moral:

“Las sociedades parecen estar sujetas, de vez en cuando, a períodos de pánico moral. (1) Una condición, un episodio, una persona o un grupo de personas emerge para definirse como una amenaza a los valores e intereses de la sociedad; (2) su naturaleza se presenta de manera estilizada y estereotipada por los medios de comunicación; (3) las barricadas morales están ocupadas por editores, políticos y otras personas “pensantes”; (4) los expertos socialmente acreditados pronuncian sus diagnósticos y soluciones; (5) se desarrollan o (más a menudo) se recurre a formas de oposición; (6) la condición desaparece, se sumerge o se deteriora y se hace más visible. A veces el objeto del pánico es bastante nuevo y otras veces es algo que ha existido bastante tiempo, pero de repente aparece en el centro de atención. A veces el pánico pasa y se olvida, excepto en folklore y memoria colectiva; En otras ocasiones tiene repercusiones más graves y duraderas y puede producir cambios como los de la política legal y social o incluso de la forma en que la sociedad se concibe”. (Cohen 1973, 9)

Se desencadena un proceso de creación de pánico en el que contribuyen emprendedores morales (en el mismo sentido que ofrece Becker) y de "cultura de control social", que incluye a los que tienen el poder institucional, tanto a nivel local como a nivel nacional. Esto crea un marco de sensibilización hecho de "pruebas" de desviación, mediante el cual se extiende una fuerte preocupación que va desde el nivel local, y alcanza al nivel nacional: esto hace que sea necesario adoptar medidas severas de control en el nombre de la opinión pública, considerada por Cohen el cuarto agente de la construcción del pánico moral, que actúa para que se adopten cambios o refuerzos legislativos. Especialmente creados para contribuir a la función reafirmativa de los valores morales de la sociedad, los pánicos morales se definen endémicos, debido a que la misma sociedad sigue produciendo desviados, y a continuación, para condenarlos.

Esto es particularmente visible en el curso de los años setenta, y no sólo atrae la atención de Cohen, sino también la de Hall et al. (1978), que identifica en el pánico, debido a un robo (*mugging*), un momento decisivo en la producción de una amplia campaña de la ley destinada a restaurar el orden y la seguridad. El pánico mencionado por Hall *et al*, adhiere exactamente con el modelo propuesto por Cohen, y profundiza el análisis sobre el papel de los medios de comunicación alegando en primer lugar que, puesto que dependen de fuentes de noticias oficiales, traducen en un "lenguaje

popular", familiar para los lectores, las declaraciones de los que detiene el poder; además, los media alimentan y otra vez refuerzan la reacción, actuando como si ellos mismos fueran parte de la opinión pública. Se crea de esta manera un circuito cerrado:

"Las relaciones entre los definidores primarios y los medios de comunicación sirven, al mismo tiempo, para definir el "mugging" como una cuestión pública, como cuestión de interés público, y para efectuar un cierre ideológico del tema" (Hall et al. 1978, 75-76).

Por lo tanto, aplicado por primera vez a través de las observaciones de los *Mods and Rockers* en 1960, luego se extendió a robos en los años setenta, el modelo de Cohen se convierte en un clásico que sigue siendo aplicable en la mayoría de los casos. En 1994, sin embargo, surge un debate, cuando Erich Goode y Najman Ben-Yehuda publicaron *Moral Panics: The Social Construction of Deviance*. Goode y Ben-Yehuda, afrontando el problema de larga duración de la sociología americana de establecer una definición de la desviación, comentaron y completaron los estudios teóricos y empíricos en la tradición constructivista identificando cinco "elementos" o criterios de la definición de un pánico moral (1994, 33): la preocupación, la hostilidad, el consenso, la desproporción y la volatilidad.

Goode y Ben-Yehuda (1994) ofrecen tres explicaciones alternativas de pánico moral, todas basadas en el papel crucial de los movimientos sociales: el primer modelo identifica la principal fuente de pánico en la ansiedad por las amenazas reales o imaginarias; el segundo modelo considera el pánico como el producto de algunas élites que manipulan el temor de un problema que saben que es exagerado con el fin de desviar la atención de su incapacidad o falta de voluntad para resolver los problemas sociales; el tercero dice que hay grupos de interés que representan "los pasos centrales de poder y el estatus" en que las cuestiones morales se hacen sentir con más intensidad. Herencia institucional y normas existentes son, por Goode y Ben-Yehuda, las consecuencias de los pánicos morales, porque el problema que causa el pánico se institucionaliza a través de la creación de nuevas leyes: al hacerlo, cambian la forma de los límites morales de la sociedad.

Comparando el modelo de Cohen y el modelo de Goode y Ben-Yehuda se encuentran sorprendentes similitudes y diferencias importantes. Los dos puntos de vista coinciden en que los pánicos morales son una forma extrema de los procesos más generales a través de los cuales los problemas sociales se construyen en espacios públicos. Ambos consideran el pánico moral como una característica recurrente de la sociedad moderna que tiene consecuencias identificables en las leyes y las instituciones estatales. Sin embargo, aunque los autores han expresado su admiración por el estudio de ambos -y enfatizan su carácter complementario- existen fuertes diferencias entre los dos enfoques.

Se destacan tres en particular. La primera es la forma en que se evalúan los medios de comunicación, estratégicos para Cohen en la creación del pánico moral, y más pasivos para Goode y Ben-Yehuda. La segunda diferencia se refiere a los que se consideran cruciales para determinar el resultado de los posibles pánicos morales: Cohen identifica las agencias estatales, los políticos y legisladores, que no sólo reaccionan al pánico moral, sino que a menudo son cómplices en su construcción, y cuyo éxito está unido al éxito de la manipulación de la opinión pública, considerada central para el éxito de pánico moral. La tercera diferencia es la forma de conceptualizar el lenguaje

de pánico moral: en el modelo de Goode y Ben Yehuda - en línea con su objetivo principal - el énfasis se pone en los estilos lingüísticos de argumentación adoptados por los activistas.

Durante las últimas décadas se han desarrollado otras críticas. Algunos han objetado sobre el término *moral panic* (Boecio 1994; Cornwell, Linders 2002; Miller, Kitzinger 1998): la moral impediría conexiones a otros tipos de problemas, como amenazas para la salud; Panic atribuye un tono de pánico irracional, como si las personas involucradas reaccionaran cada vez más ampliamente a temores imaginarios. Tal como se muestra, además, el modelo de Cohen no sería capaz de explicar el papel de la opinión pública como una corriente de opinión (Cornwell, Linders 2002; de Young 2004; McRobbie, Thornton 1995; Miller, Kitzinger 1998); este modelo, de hecho, falsamente implica que el público pueda creer en los mensajes que recibe de los medios de comunicación. Por otra parte, al parecer, el análisis negaría la acción individual a favor de la acción de los principales actores que siguen una especie de guión establecido (Cornwell, Linders 2002; de Young 2004; Miller y Kitzinger 1998; Parton 1985; Watney 1988). La disputa de un pánico moral sería admisible en teoría, pero ignorada en la práctica. Por último, el efecto en el discurso público, estaría subestimando (Watney 1988) y el énfasis puesto en la participación institucional en la creación de nuevas normas podrían desviar la atención de los efectos no deseados o ambiguos (De Young 2004).

Algunos críticos sostienen la necesidad de una renovación del enfoque: en particular, McRobbie y Thornton sostienen, aunque dando el debido mérito a Cohen, que es conveniente una actualización de su modelo. Los sistemas políticos y de comunicación actuales muestran una mayor pluralidad de puntos de vista y existen más intentos de definir los grupos externos: esto haría *"imposible confiar en los modelos más antiguos con sus ciclos y sus fases, las reacciones sociales universales y hegemónicas"* (1995, 560).

2.5 La identidad como reconocimiento y multiculturalismo

El término "reconocimiento" tiene orígenes en la Fenomenología del Espíritu de Hegel, y designa *"una relación perfecta y recíproca entre los sujetos en la que cada uno ve al otro como su igual y al mismo tiempo, como algo distinto de sí mismos"* (Fraser 2007, 19). Permite que cada persona llegue a ser lo que es sólo en virtud de reconocimiento y siendo reconocido por otra persona. Si es verdad que la identidad, en el caso de los inmigrantes, a menudo se expresa en la identificación de un origen étnico común, en un colectivo y se fortalece en el reconocimiento de pertenencia por parte de otros miembros de su colectivo, no es menos cierto que los caracteres de identidad étnica cambian con el tiempo.

Estos caracteres de identidad con frecuencia se amortiguan —a pesar de los procesos de integración en instituciones educativas y de trabajo del país de acogida— frente a la capacidad de mediación de organizaciones culturales o religiosas de los mismos inmigrantes. Pero también ocurre que las circunstancias particulares -focos xenófobos,

tensiones sociales, etc ... como hemos ido viendo en las páginas anteriores- hacen reemerger con particular fuerza el carácter original de esa identidad.

Generalizando el discurso, podemos decir que la identidad étnica puede asumir un valor antagónico en respuesta a una restricción de los derechos de la ciudadanía y con un grado en proporción directa a esta restricción (Calabro 2013, 85-104). Cuando se respetan estos derechos, la identidad étnica se expresa en comportamientos culturales, que no se ponen en conflicto con los de la sociedad de acogida, sino que tienen que ver con la religión, los hábitos alimentarios, tradiciones, gustos, formas de ser y de sentir que representan una continuidad con el pasado en un proceso que aún redefine sus formas y significados (Kymlicka 1996). Es un cambio que implica también el carácter cultural del contexto social más amplio, de modo que, en referencia a Italia, Ambrosini (2004) establece que:

“Sin duda, la inmigración instalada definitivamente y, especialmente, la formación de las segundas generaciones tiene el propósito de acentuar la segmentación cultural de la sociedad italiana, y de re-mezclar criterios, ya de creciente incertidumbre, de la definición de identidad nacional” (Ambrosini 2004, 47).

Sin embargo, el carácter cada vez más transnacional de los movimientos migratorios claramente hace una mezcla cultural indiscutible que indica más hibridación y mezcla cultural que el choque / encuentro entre una cultura fuerte (la de la sociedad dominante) y las culturas de los inmigrantes. Por el contrario, marca el ritmo y también su límite, el modelo multiculturalista de integración que hasta hace unas pocas décadas, reconociendo la diversidad cultural y favoreciendo la expresión y la protección, parecía ser la respuesta a los problemas de convivencia (Hannerz 1996, 95).

Con el aumento de la interconexión en el mundo cultural, o por lo menos para algunas variaciones culturales, el valor de la diversidad cultural se convierte en un problema. Según Clifford Geertz (1986), nos encontramos en un mundo donde no habrá más cazadores de cabezas, las culturas matrilineales o personas que predicen el clima de las entrañas de un cerdo (Geertz 1986, 253). Esta es una época de la historia del mundo en la que *"los productos puros son fuertes"*, como dice el historiador y antropólogo James Clifford, en su *"Predicament of Culture"* (1988, 68). Desde hace algún tiempo, de hecho, los antropólogos están bastante preocupados por la impureza y la mezcla: el equivalente cultural de la hibridación, intersección o injerto. A menudo se utiliza el término "sinergia cultural" con un viejo término revisado de "sincretismo" (Hannerz 1997a, 14).

El hecho de que en el debate y en la literatura es una tendencia a sustituir el término interculturalismo y el multiculturalismo destaca que no es suficiente defender las diferentes características culturales, sino que es necesario superar la mera coexistencia activa y promover el encuentro entre culturas. O mejor, entre sujetos o grupos portadores de diferentes culturas. Un encuentro tal que permita el mutuo intercambio y la búsqueda de un lenguaje común y perspectivas comunes para la creación de una pedagogía intercultural (Pinto 2007).

Sin embargo, esto no parece suficiente, y muchos han proclamado la necesidad de llegar a una dialéctica entre las culturas, capaz de cruzar las fronteras entre las diversas culturas. Es el mismo concepto de cultura que está superado, porque no tiene en cuenta

las interconexiones culturales que se crean en un mundo globalizado y en un espacio existencial y de programación ahora transnacional. Por tanto, la cultura debería adoptar la partícula “*trans*”, “*que sugiere ideas diferentes pero complementarias como el transporte, el traslado, la transgresión, la transformación ...*” (Brancato 2004, 42).

Welsch, ya en 1999, desarrollando el concepto de transculturación, puso de relieve que la multiplicidad de modelos culturales, la hibridación entre estos modelos, la superposición de formas culturales que caracterizan el presente, conduce a redefinir la identidad personal y cultural no como la identificación de un corpus de identidad colectivo, sino como resultado de múltiples conexiones culturales. La integración, la asimilación, el mismo concepto de multiculturalismo contra la interculturalidad, parecen términos insuficientes y conceptualmente insatisfactorios.

2.5.1 El debate sobre el reconocimiento

Reconocerse y reconocer a sí mismos como miembros del grupo, o de una zona de frontera, es un requisito previo para vivir la experiencia del grupo en términos de lugar; es decir, de espacio social del mutuo reconocimiento para la identidad, la relación y el lugar que se ocupa. Es un tipo de experiencia espacial que está en estrecha relación con el universo del discurso y de las narrativas que se producen en las personas y el territorio. El “*nosotros*”, aunque no es específicamente un *nosotros* étnico, es un *nosotros* cultural, que tiene que ver con específicas barreras sociales.

La determinación con la que se marcan las diferencias sociales conduce al corazón de un debate que ha caracterizado los últimos años, con el aumento de la migración: entre la diferencia y la desigualdad. Aunque los términos diferencia y desigualdad se usan indistintamente, los dos conceptos tienen significados muy diferentes. La confusión surge del hecho de que, en la mayoría de los casos, la diferencia cultural se reduce al estereotipo, absorbe el perjuicio, y se traduce en actitudes discriminatorias y medidas contra los que son portadores.

Como hemos dicho muchas veces, cuando hablamos de la diferencia, deberíamos referirnos a esta como un carácter que tiene que ver con la identidad colectiva de una minoría. Una de las características que requiere el reconocimiento es el respeto, porque representa el punto de partida para la construcción de un espacio de procesamiento intercultural. El concepto de desigualdad, por el contrario, atrae no sólo una disparidad en la distribución y el control de los recursos entre los diferentes grupos sociales, sino también la estructuración de las relaciones de dominación y subordinación a preservar esa diferencia. Mientras que la afirmación de una diferencia de quién es el portador no afecta a la libertad y la dignidad de los demás, a menudo la desigualdad encuentra una razón falsa en los caracteres que componen la diferencia de los demás (Schizzerotto 1992).

El debate ve dos posiciones opuestas. Por un lado, los defensores de la igualdad económica están convencidos de que no tiene sentido defender la diversidad cultural cuando a los inmigrantes no se les están garantizando los más básicos derechos civiles, la vivienda, el empleo, la educación, y que insistir en la defensa de la diversidad corre a

esconder y subestimar la desigualdad (Fraser 2012). Por otro lado, los defensores del reconocimiento de la diferencia (Charles Taylor, Axel Honneth) creen que, por el contrario, esto representa un valor viable tanto para el sujeto como para la propia democracia. El derecho a solicitar una prioridad tan esencial por encima de cualquier otro, porque la falta de respeto es la esencia misma de todas las desigualdades que caracterizan a la sociedad actual (Honneth 1993, 2002).

Esta oposición se ha suavizado en un intento de mediación, donde se argumenta que estas dos dimensiones de la injusticia social -la desigualdad económica y el diferente prestigio de que disfrutaban las diferentes culturas- están estrechamente relacionadas entre sí y deben ser contextualizadas dentro del proceso histórico durante el cual, en diferentes sociedades, se construyen y se fortalecen mutuamente (Fraser, Honneth 2003; Sen 2000). Pero el proyecto de una sociedad multicultural está en crisis. Una de las razones se encuentra en el hecho de que no se ha actuado *"fortaleciendo la unidad nacional en el plano social y económico, sino también en términos de valores compartidos que sustentan la pertenencia a la ciudadanía y la identidad colectiva"* (Touraine 2011, 393).

El riesgo, citando a Amartya Sen (2006) es que el multiculturalismo llegue a ser una *"colección monocultural"* que evoca, en palabras de Baumann (2000), *"la imagen de mundos culturales contiguos, relativamente cerrados"*. Ciertamente, el carácter transnacional de los procesos migratorios y los horizontes culturales contradictorios de las sociedades multiétnicas, un mercado global en el que la crisis económica debilita el modelo de desarrollo capitalista, difumina los límites entre nosotros y los otros, entre los nativos y los extranjeros, entre los iguales y los diferentes. Enzo Colombo divide en tres dimensiones el camino de la aparición del tema de la diferencia, a pesar de considerar que sea difícil, contradictoria y versátil, debido al uso que han hecho los nuevos movimientos sociales (Colombo 2003).

Siguiendo a Gergen (1999, 42), Colombo identifica una primera dimensión que pone énfasis en la resistencia; la resistencia marca una transformación en la forma en que consideramos la diferencia, se mueve del patrimonio tradicional que impide el pleno desarrollo y la plena participación en la sociedad moderna, a un producto de la construcción del discurso dominante, que dando forma a la imagen de las minorías, reproduce y refuerza el dominio. En esta fase los movimientos sociales utilizan la diferencia para transmitir las solicitudes de inclusión y revisión de las normas vigentes en el sentido universal, con el fin de asegurar la participación efectiva de las minorías: destacando la presencia de la diferencia ponen en discusión tanto la equidad de la sociedad, como el carácter racista y discriminatorio de la mayoría, incapaz de reconocer los aspectos positivos de las minorías. El origen de la discriminación, por lo tanto, no es sólo material, basada en las relaciones de poder, sino sobre todo simbólica, basada en una concepción errónea de los grupos minoritarios a los que les impide el desarrollo de la autoestima y la autonomía necesaria para su participación igualitaria en la vida social.

Una segunda dimensión –que tiende a enfatizar la autonomía– a la que la denuncia de la imagen negativa de la diferencia producida por los grupos mayoritarios acompaña a la producción de su propia auto-representación de las minorías, que valora la especificidad y la base para la posibilidad de un discurso alternativo respecto a lo dominante. En este caso la diferencia ya no es una representación negativa que debe ser superada (superar sería ajustarse al modelo del grupo dominante): la diferencia se vuelve, en cambio, en la especificidad, condición previa para la autonomía y el pleno desarrollo de la

subjetividad individual y colectiva. La principal demanda del movimiento no es el reconocimiento de los derechos civiles de forma individual, sino el reconocimiento de las especificidades comunitarias y los derechos colectivos, a menudo orientados a la reivindicación de la autonomía (sólo los negros pueden hablar por los negros, las mujeres sólo por las mujeres).

Estas dos dimensiones parecen caracterizar las reivindicaciones colectivas de reconocimiento de la diferencia en los años sesenta y setenta, y están vinculadas a la transformación del modelo de producción fordiano; es decir, la aparición de los modelos de producción y consumo que enfatizan el cliente con su poder de elección y la singularidad de su comportamiento de consumo. Es significativo que en esos mismos años se desarrollan las principales venas de lectura sociológica de estos fenómenos: la perspectiva fenomenológica de Berger y Luckmann (1966), la teoría etnometodológica Garfinkel (1967) y la dramática de Goffman (1959), que muestran que la realidad social es el resultado de las prácticas y procedimientos que la constituyen como una realidad dada y no problemática. Revelan que lo que parece ser universal, en realidad es el resultado de una construcción social, un trabajo continuo de la redacción y modificación que está profundamente arraigada en las condiciones históricas y culturales de cada grupo social, y que encuentra su principal área de expresión en la vida cotidiana. Al mismo tiempo, también Geertz (1973), y la antropología interpretativa hace hincapié en cómo los valores, los conocimientos y las verdades son relativas, es decir, dependen del contexto social y cultural en el que se producen (Aime 2003; Lévi Strass 2002; Wieviorka 2002; Clifford 1993; Hannerz 1998)

Por último, Enzo Colombo captura una tercera dimensión -que tiende a enfatizar el rendimiento- en la que la definición de la diferencia no es vista como una característica esencial e inmutable, sino como las apuestas del juego de la confrontación política; un posible recurso destinado a desestabilizar las oposiciones que son la base de la diferenciación de los grupos existentes (Fraser 2007). Esta dimensión crítica fuertemente el esencialismo que caracteriza el tamaño presentado anteriormente. Son, por ejemplo, las mujeres negras o transexuales que cuestionan la posibilidad de "una" diferencia específica que caracteriza a "todas" las mujeres y denunciar el trabajo de la redificación de los modelos de diferencia de género que son en realidad una construcción social y representantes de una parte muy concreta de la sociedad (bell Hooks 1998).

La dimensión de la *performance*, que se origina a partir de los cambios sociales de los últimos años ochenta, por la caída del muro de Berlín y el fin de la Guerra Fría (Hall 2000), de la intensificación de procesos de globalización que alimentan los nuevos flujos culturales globales (Appadurai 2001, 52), pone de relieve dos puntos clave: el papel del poder y el carácter de construcción social de cada diferencia. Las diferencias que tienen relevancia social constituyen la forma en que el poder viene a constituirse y se estabilice; en otras palabras, recordando a Weber, la diferencia permite al poder fosilizarse y ejercer formas de dominación y exclusión. Además, al analizar este tema como un fenómeno de construcción social, se sugiere que cualquier diferencia tiene un carácter histórico, contingente, y no es absoluto; es decir, es el resultado, de prácticas de actores específicos, un conjunto de discursos y símbolos. No se trata sólo, en cuanto a la dimensión de resistencia, de requerir una inclusión más efectiva, ni, en cuanto al tamaño de la autonomía, de apoyar la capacidad de decidir su propio destino: la solicitud de los nuevos movimientos ya no es ser respetados por sus propias peculiaridades, sino la de

analizar las normas en las cuales se apoya el vivir en común y los privilegios que permiten las posiciones dominantes (Hall 2006).

Michel Wieviorka trata el tema de la relación entre la diferencia cultural y la justicia social en su libro *"La diferencia cultural. Un punto de vista sociológico"*. Él reconoce dos oleadas de movimientos "culturalistas" y de identidad. La primera, como resultado de los cambios en las sociedades occidentales en los años sesenta y que culminaron en las luchas del 1968; y la segunda en los años ochenta. Según este sociólogo, los primeros procesos de movilización fueron dominados en gran medida por el movimiento obrero, con una reactivación de la herencia marxista que, sin embargo, se incorporó gradualmente en *"movimientos inusuales, cuyas reclamaciones parezcan afectar a las dimensiones culturales"* (Wieviorka 2005, 24).

Algunos de ellos, como los realizados por las mujeres y los homosexuales, esperan en la promoción de la identidad de género, otros desembocan en el movimiento ecologista multifacético, y otros son protagonistas de lo que Anthony Smith define como renacimiento étnico (Smith, 1981): definiendo cíclicamente las identidades regionales o nacionalistas, a los que se añaden los movimientos religiosos y espirituales, sobre todo los que vienen desde el Este. El autor considera estas primeras expresiones del cambio cultural como *"socialmente menos caracterizadas respecto al período posterior"* (Wieviorka ibid, 27), porque aparecen en un período caracterizado por el crecimiento económico y la fe en el progreso, la ciencia y el desarrollo. La segunda oleada de movimientos portadores de solicitudes de reconocimiento, dice Wieviorka, se caracteriza tanto por la presencia de un componente de la reivindicación social mucho más neta, como por la aparición -en estrecha relación a los reclamos de orden social- de fuertes elementos de identidad étnica y / o religiosa. El autor explica:

"La amalgama general racista y nacionalista de un asunto internacional (política de inmigración) y un problema cultural y social (aceptación de la diferencia) era más aguda y sensible cuando tomaba forma en las sociedades más acostumbrados a la emigración que a la inmigración, las cuales, al dar la bienvenida a los inmigrantes, lo hicieron por razones económicas, sin tener que preocuparse acerca de las dimensiones culturales y políticas de esta recepción" (Wieviorka ibid, 28).

Los inmigrantes, así como la representación de una parte significativa de las personas con dificultades socioeconómicas, son el objetivo de la hostilidad de las comunidades de acogida. *"En todas partes"* - escribe Wieviorka - *"la inmigración se convierte en un humus donde la afirmación de la identidad y los problemas sociales de los actores dominantes vienen juntos, y con frecuencia se refuerzan"* (Wieviorka ibid, 29). Por lo tanto, a partir de la mitad de los años setenta *"las identidades culturales están cargadas de temas pesados que los actores dan la sensación de que el declive del movimiento obrero y el abandono prematuro de la época industrial impedirán pronto formular en las categorías clásicas de la lucha de clases"*.

Para este sociólogo, mientras que los movimientos de los años 60 y 70 despertaron la simpatía y comprensión, estos movimientos se experimentan como una amenaza desproporcionada en relación con su carga de violencia, ya sea real o potencial; *"si bien es cierto, Wieviorka destaca, que Francia ha sufrido en los años 90 de los actos de terrorismo islámico, también es cierto que no sólo en Francia el Islam no es violento"*

normalmente, sino que actúa como un dique contra la violencia urbana (Wieviorka 1999).

El hecho de que los nuevos movimientos acompañen a las solicitudes de los casos de reconocimiento de la equidad social, agudiza la percepción de peligro para ellos. "*La diversidad cultural asusta más cuando los avances están llevados por los pobres y no por los ricos*". Para las clases dominantes aparece una doble amenaza: el estatus quo cultural, en el que se justifican las relaciones de poder que los ven dominantes, y el sistema de privilegios del que disfrutan. Las minorías étnicas no logran despertar la cohesión y la solidaridad de las clases bajas, y esto beneficia a la élite dominante, que tiene el mayor interés en el fortalecimiento de los temores contra ellos a través de la manipulación de la opinión pública a través de los medios de comunicación.

2.6 Identidad y lugares

La identidad, que se ha definido como un sentimiento de pertenencia a un grupo a través del proceso de identificación, siempre presupone la diferencia y el desapego respecto a los otros. Definido de esta manera, la diferenciación y la distancia son dos caras de la misma moneda. Sin embargo, en base a la diferencia entre el "otro", la construcción de este sentido de pertenencia depende, como hemos visto, de los procesos de identificación basados en las características de los grupos que se construyen socialmente. No obstante, nos definimos nosotros mismos y los demás, en buena parte, también como una forma de controlar a los medios territoriales, simbólicos y materiales (Smith 1999). Delimitar el acceso territorial a las personas, es, en última instancia, marcar una diferencia entre los individuos de una manera sin duda instrumental: se trata de diferenciar los individuos para que no se alteren las características materiales o simbólicas de algunos espacios y no ponen en duda el uso social específico de estos espacios. La cuestión es saber cómo, por qué y para quienes se construyen las identidades colectivas y las diferencias sociales.

Una de las varias transformaciones culturales importantes a partir de los procesos de la globalización se refiere al debilitamiento de la seguridad ontológica, debido al aumento de la incertidumbre y la proliferación de situaciones que crean el riesgo y la incertidumbre (Bauman 2000; Beck 2000). Por lo tanto, el nivel de identificación y la incertidumbre creciente favorece la aparición de la solidaridad defensiva, que transforma el miedo y la amenaza en un pegamento -efímero y temporal- que los hace plausibles y posibles.

La sensación de estar constantemente en frente al riesgo de perder sus referencias, de permanecer rezagados y excluidos, puede fomentar la formación de narrativas securitarias que hacen de la figura de la Alteridad - que se describe como el enemigo y la amenaza - la razón de la construcción de fronteras y del desarrollo de pertenencias. La necesidad de mantener una alta y efectiva barrera defensiva contra la posible invasión del Otro, puede fomentar la aparición de las solicitudes de nuevas identificaciones comunitarias fuertes, que permiten a los individuos solos hacer frente a la incertidumbre y el riesgo, probar una sensación de inclusión y seguridad.

Sobre los cimientos de la vulnerabilidad personal y de la seguridad personal, en lugar de precariedad social y protección social, se apoya una nueva demanda popular (ingeniosamente alimentada por políticos y medios de comunicación) de Estado fuerte, capaz de resucitar las esperanzas cada vez más tenues a ser protegidos contra el terminar en restos y estar contaminados (Bauman 2005, 114).

Una última área de transformación cultural está vinculada a la amplia experiencia de la diferencia y la alteridad. Una crisis general del ideal de la igualdad, un debilitamiento de los conceptos de verdad, el universalismo y el progreso plantean una nueva luz sobre la diferencia, que ya no se ve como lo que hay que superar con el fin de asegurar la participación y la justicia social, sino como la característica única y distintiva que permite una participación activa e independiente en la vida comunitaria (Colombo 2002). En este nuevo escenario, el reconocimiento adecuado de su propia diferencia se convierte en un requisito indispensable para el desarrollo pleno de sí mismo.

La identificación es cada vez más el resultado de la capacidad de destacarse, de superar las costumbres y homogeneización, de superar los modelos establecidos y de lograr el original mediante la mezcla de elementos heterogéneos, a menudo tomados de contextos y tradiciones disonantes. El híbrido y el “taller de bricolaje” se convierten en modelos de construcción del sentido de sí mismo, mientras que el escenario en el que dicha construcción es posible, se construye cada vez más por el consumidor, regulado por el mercado. Mientras quien tiene más recursos materiales y culturales es capaz de seleccionar de forma activa los elementos con los que construir su identificación y tiene libre acceso a los lugares donde se puede comprar “la materia prima necesaria”, eligiendo las opciones más valiosas y rentables, los individuos y los grupos marginales a menudo se ven obligados a montar imágenes de sí mismos a base de “*elementos de desecho*” (Bauman 2005, 153).

En el plano de identificación, la pertenencia a un grupo en particular es, a menudo, un requisito previo para obtener acceso a los recursos sociales valiosos y escasos. Una vez más, los que tienen recursos suficientes pueden permitirse identificaciones más fluidas y aparentemente abiertas a la tolerancia y el diálogo (Bosisio et al. 2005). Identificaciones que, a menudo realmente glorifican un cosmopolitismo de mercado, que acepta la diferencia sólo si es atractiva y no contaminante. Quien percibe mayor inseguridad e inestabilidad como una falta de certeza y no tiene recursos suficientes para transformar la variabilidad en oportunidades, construirá identificaciones fuertes y protectoras, que transforman las distinciones en barreras. Cada propia diferencia, aunque discriminante y fuente de exclusión, se convierte en uno de los pocos ganchos aparentemente sólidos dónde establecer su propia existencia (Bauman 2001).

En esta perspectiva, es interesante analizar las cuestiones relacionadas con la construcción de identidades desde otro punto de vista: la diferencia, y por lo tanto la identidad, es siempre un producto social y, al mismo tiempo de relaciones espaciales y entre lugares.

El lugar es un concepto central en la tradición geográfica, que ha experimentado un renovado interés en el análisis posmoderno (Albert 2001). Los geógrafos, renovando su tradición de pensamiento en el lugar, han contribuido al reciente debate sobre la identidad mostrando que, debido a la construcción de la diferencia y la alteridad, se articula a través de las ideas de espacio y lugar (Jackson 2000). Por lo tanto, con la identidad se refiere tanto a la sensación de pertenencia a un lugar (por ejemplo, yo soy,

o me siento, italiano, español, o del Sacromonte de Granada) como a la asignación a un grupo social a partir que compartan el mismo lugar.

Tradicionalmente, la relación entre la identidad y el lugar fue concebida de una manera que unos grupos precisos (es decir, elegidos para ciertas características) compartían un espacio, que poseían una cierta identidad. Se supuso al mismo tiempo, la existencia de un isomorfismo entre la identidad y el lugar. De acuerdo con G. Rose (1995) esta relación, tomada con frecuencia en diversas áreas de la vida social, política, cultural, esconde una triple trampa: la de pensar en los espacios como áreas cerradas, como, por ejemplo, contenedores culturales; de identificar la identidad como algo fijo en lugar de algo que se construye y reelabora constantemente, y el pensar en la identidad como una esencia, más que como una categoría social construida socialmente y espacialmente (G. Rose 1995, 87- 132). Continuando con el análisis de estas geografías de la diferencia se desestabiliza necesariamente la relación de identificación entre el lugar y la identidad, poniendo énfasis en las diferencias dentro y entre los espacios (Gupta, Ferguson 1992).

En un mundo cada vez más conectado y globalizado también las fronteras se convierten en permeables, los lugares se construyen en relación con los demás, y las relaciones estables entre las personas y el lugar son completamente rotas. Como se ve, los lugares, vistos como meras porciones de espacio geográfico, fueron concebidos como un espacio cerrado en el que se constituyó relaciones sociales e identidades. En cambio, el concepto de lugar, la singularidad de determinados lugares, y las identidades locales se convierten en cuestiones altamente debatidas en el contexto contemporáneo, con una creciente sensación de *placelessness* (Relph 1997, 4-7). Del mismo modo, Doreen Massey ha elaborado un concepto de lugar que evite la implicación de los territorios más estrictos, homogéneos y diferentes. Discutiendo la falsa dicotomía entre las dimensiones globales y locales, Massey habla de "*global sense of place*" (Massey 1993, 24-29): el estudio del lugar es la mejor base para la comprensión de la diversidad y la diferencia, la desigualdad generada por los procesos globales.

G. Rose ha explorado ampliamente la relación entre la identidad y el lugar (Rose 1995). En primer lugar, esta relación puede producir un sentido de pertenencia. Este sentimiento puede ocurrir, por supuesto, en diferentes niveles: desde el nivel local hasta el regional y nacional, incluyendo el supranacional (por ejemplo, el mediterráneo, europeo, occidental). Pero también puede suceder que esta relación de pertenencia se pueda originar en una identificación en contra de un lugar, como Edward Said ha mostrado muy bien a través de la relación con la construcción de una idea de Occidente como un lugar de la civilización desde la invención de la idea de Este (Said 1978, 15).

Este concepto no se desliga, en absoluto, de las políticas de los estados europeos, ni del discurso institucional que comienza a mostrar la inmigración como una característica común europea. Sin embargo, la relación entre la identidad y el lugar es tan compleja que no puede incluir una identificación: el sentimiento europeo sigue siendo algo difícil, si no se entiende como oposición a no sentirse europeos, por no hablar de las dificultades de los inmigrantes que sufren la hostilidad de los que desde antes ocupan el mismo territorio. En cualquier caso, es el lugar el que construye identidades que son de cercanía o de pertenencia a un grupo, y, por esto, las políticas y el análisis de la creación de identidades deberían pasar por un enfoque explícitamente espacial.

Es interesante, por lo tanto, en el trabajo que aquí se presenta, aproximarse con un similar enfoque para mostrar el proceso de construcción, el desarrollo y la transformación de la

identidad en las zonas urbanas, que son creadas y re-elaboradas diariamente por los habitantes de los lugares.

2.6.1 Los espacios urbanos como dispositivos de construcción de la identidad

Para hablar del papel de los espacios urbanos en la construcción de la identidad en un entorno complejo como el actual, en el que los flujos de los territorios principales son de carácter global, es necesario colocar la dimensión cultural y el mismo espacio urbano en un escenario de complejidad geográfica cada vez mayor.

Sin embargo, la globalización, que no es igual a la homogeneización cultural (véase, por ejemplo, Benach, 2002), trae consigo una paradoja que hoy más que nunca trae la identidad de los grupos a ser una fuente de preocupación para las ciencias sociales. Comer y vestirse de la misma manera no parece que nos haga sentir más similares, sino una erosión de las diferencias culturales, parece que, por el contrario, da lugar a una verdadera reclamación de diferencias. Se trata de una reversión de la diferencia de los flujos migratorios: ahora la periferia está invadiendo el centro (Massey, Jess 1995). Los europeos, que se han acostumbrados en toda su historia a tener las otras culturas a largas distancias para beneficiarse de sus territorios, se encuentran ahora compartiendo espacios con los que se definen como "otros", los que están en el mismo centro de la metrópolis, sin separaciones de espacio ni de tiempo. El encuentro es ahora instantáneo, inmediato, no previsto y por lo tanto no se controla culturalmente. Por otro lado, en este proceso de globalización, las ciudades como nudos de las redes globales, como el origen y destino de los flujos globales, juegan un papel fundamental.

Como muestra Manuel Castells, en una de su tesis más conocida, nos encontramos ante la aparición de un espacio de flujos en contra de un espacio de los lugares (Castells 1992, 22). No obstante, el orden global es tanto un mundo de flujos como espacios de personas que no tienen control sobre estos flujos, sino que sólo sufren sus consecuencias (Thrift 1995). La creciente interdependencia entre los lugares hace que los lugares sean percibidos como fronteras porosas a través de las cuales se mueven muchas cosas, incluso las identidades. Esto implica más experiencias de migraciones, cambios y mezclas culturales. Es probable que las identidades se puedan establecer a través de relaciones positivas, en las cuales sea posible pensar en sus propias características sin tener que construirlas basándose en la diferencia en comparación con los otros, porque ya nos conocemos y nos reconocemos como diferentes (Young 1997).

Este proceso permite la aparición de espacios de mezcla cultural, espacios entre las áreas fronterizas, donde se producen con gran intensidad las formas culturales híbridas. Es por ello que la presencia de inmigrantes y extranjeros en las áreas urbanas es un caso de estudio fundamental. Desde el punto de vista de la relación entre la identidad y el espacio urbano donde convergen y se mezclan diferentes características culturales para crear nuevas formas, se puede reclamar el derecho a la diferencia que no debe dar lugar a formas defensivas y reaccionarias, sino que puede romper la identidad impuesta desde el poder. Entendido de esta manera, este derecho a la diferencia también plantea el ejercicio práctico del derecho a la ciudad que afirmaba Henri Lefebvre, en el sentido de

un derecho a una vida urbana que pueda ser constantemente transformada y renovada por sus protagonistas (Henri Lefebvre tr. it. 1970, 151).

Con el objetivo de establecer cómo las culturas se construyen en una relación, es necesario, como hemos señalado reiteradamente, deconstruir estos mecanismos constructivos y analizar la relación entre las culturas, en lugar de señalar la diferencia entre ellos. El espacio público se convierte en un elemento crucial. Esto fue estudiado a fondo como respuesta a ciertos objetivos de renovación urbana (Tello 2002). Lo que es notable es cómo los espacios públicos se utilizan para los que tienen algo que decir, para los que no tienen otra manera de poner en práctica sus actividades, para los que no tienen espacio privado adicional para vivir. Hay una creciente contradicción entre los objetivos para los que el espacio público se transforma y el uso y la apropiación por parte de los que son ajenos a estos objetivos. (Benach, Tello 2004). Esta contradicción puede ser estudiada a través de tres propuestas diferentes: son tres maneras de explorar la aparente paradoja de que los espacios diseñados para satisfacer las cuestiones globales se utilizan; se convierten en espacios de contacto y de intercambio y en espacios de creación de nuevas posibilidades de identidad.

En primer lugar, la afirmación del derecho a la ciudad significa el derecho a utilizar el espacio, utilizar el centro simbólico de la ciudad, para tomar posesión de los espacios urbanos y participar en la misma producción del espacio (Lefebvre 1974). El derecho a la ciudad se ha redactado de nuevo por algunos como "*el derecho a la ciudad global*" (Purcell 2003; Harvey 2012), con el fin de incluir a los residentes que no son ciudadanos de un estado y que están excluidos de los derechos y de las formas de participación ciudadana.

En segundo lugar, estar en un espacio en el que no se supone se pueda estar, destacarse de un lugar, *out of place* en las palabras de Tim Cresswell (1996), es una forma de transgresión que puede cambiar completamente la forma de considerar un lugar. Las prácticas diarias han de entenderse como expresiones genuinas de resistencia a un modelo hegemónico de ciudad. La tolerancia cultural que tiene como objetivo, en el mejor de los casos por las instancias públicas oficiales, cuando apoyen la idea del multiculturalismo, se vierten en el terreno de las prácticas sociales de la fusión cultural.

En tercer lugar, dentro de los espacios públicos están diferentes personas de diferentes partes del mundo y son "*lugares donde están todos los lugares*": con esta expresión Soja (1996) se refiere a Los Ángeles para aludir a los "*espacios de simultaneidad y paradoja*" (Soja 1996, 73), que es complejo de explicar, si nos limitamos a observarlos con las viejas herramientas analíticas. La combinación de estas tres ideas hace que sea posible decir que, basándose en el estudio de los espacios urbanos, y la percepción de la relatividad y la importancia cultural, los espacios públicos puedan ser entendidos como zonas de contacto entre diferentes percepciones, costumbres, culturas y aspiraciones. Este contacto es lo que permite la construcción de nuevas identidades (Benach 2005, 81)

2.6.2 Conceptualizar el gueto y los límites de la exclusión

Peter Hall en *Cities of Tomorrow* (1988) nos recuerda que la presencia de grupos socialmente amenazantes, culturalmente estigmatizados y económicamente marginales en la ciudad no es una novedad histórica de nuestra era, sino una peculiaridad de la moderna urbanización occidental. Hall también señala que "*la planificación del siglo XX fue el resultado de una compleja reacción emocional - en parte hecha de compasión, en parte de miedo y en parte de aversión- de la clase media del final de la época victoriana al descubrimiento de la underclass urbana*" (Hall 1988, 364). Lo mismo es cierto en lo que se refiere al estudio de la ciudad y de las políticas urbanas actuales en Europa: existe una clara relación entre la clase, la etnia y la política del Estado que, al mismo tiempo, contiene y crea individuos marginados en las metrópolis del siglo XXI.

La construcción de los estereotipos hacia el Otro implica el confinamiento en las zonas de fronteras, de marginalidad, de *diversidad*. El límite que una sociedad dibuja entre sí misma y los extranjeros (sobre todo los cercanos, interiores, asimilados o camuflados) es básicamente el derecho de borrar -legalmente, por expulsión o contención, pero a veces incluso físicamente- la presencia de los que se consideran una amenaza para su identidad (Dal Lago 1998, 8), para su riqueza o su supuesta supervivencia. Hoy, que los estados-naciones tienden a ser sustituidos por una sociedad globalizada, los límites de nuestra sociedad son inciertos y en rápida y constante redefinición, como nos recuerda Bauman (1999). Esta incertidumbre, debida a un *frame* que define una identidad segura, se traduce en procesos impredecibles y dominantes de exclusión, que también hacen que sean inciertos e inseguros algunos "status" de la sociedad, que antes eran sustancialmente "integrados". En este proceso el extranjero o el Otro ya no es el único, objeto privilegiado, de la exclusión. Cada vez más amplios sectores de la sociedad están prácticamente en la frontera entre la ciudadanía y no la ciudadanía.

De acuerdo con los preceptos de la sociología que estudia la experiencia de los negros en la ciudad estadounidense de Chicago, con la antropología de las minorías marginadas en Asia y África, Wacquant estudia el espacio urbano como límites excluyentes y dispositivos de construcción de la identidad (Wacquant 2005, 2006, 2008). Este sociólogo define Gueto "*una herramienta orientada doblemente, tanto al cierre etnoracial como al control*" (Wacquant 2009, 106). A partir de estos diferentes métodos de investigación, revela Wacquant que un gueto no es más que un mecanismo institucional compuesto por cuatro elementos -el estigma, la coacción, los límites espaciales y el cierre organizacional-, y que hace uso del espacio para unificar dos objetivos: las condiciones económicas y la exclusión social.

El gueto no es un área natural destinada a separar las diferentes poblaciones y actividades, que coincide con "*la historia de la migración*" - como ha dicho Luis Wirth en su libro "*The Ghetto*" (1928), y más tarde una multitud de sociólogos y antropólogos influenciados por la ecología humana de la escuela de Chicago en sus inicios. Ellos concibieron el *gueto* como un barrio marginal o como un barrio étnico. Pero, para Wacquant, es un tipo especial de fuerza colectiva que se materializa en un espacio urbano aplicable, en la era moderna, a un subconjunto limitado de categorías étnicas. Al mismo tiempo, el gueto es un conjunto doble en la medida en que conduce a término las misiones contrarias a las dos comunidades que combina: es tanto un medio eficiente de subordinación para el beneficio material y simbólico del grupo dominante, como una

protección para el grupo subordinado basada en el paralelismo de la organización y la autonomía cultural (Wacquant 2004).

Centrarse en el concepto de gueto hace que sea posible aclarar la posición estructural-funcional que existe entre los guetos y los grupos étnicos. También permite enfatizar lo que se define como un motor cultural para la producción de una identidad manchada y ambivalente. El gueto no es sólo el medio concreto y la materialización de la dominación étnica y racial a través de la fragmentación espacial de la ciudad, sino también una máquina potente de identidad colectiva, que ayuda a incorporar y procesar la misma división de la que es una expresión: el gueto es expresión de dos identidades complementarias que se refuerzan mutuamente.

En primer lugar, agudiza la frontera entre la categoría excluida y la población y hace a sus residentes objetivamente y subjetivamente más distintos que otros habitantes de la ciudad, sometidos a limitaciones particulares. De esta manera, sus comportamientos tienen todas las posibilidades de ser percibidos por el exterior como únicos, extraños, aberrantes, alimentando creencias perjudiciales sobre ellos. En segundo lugar, el gueto es una máquina de combustión cultural que alimenta el orgullo colectivo del grupo confinado, y al mismo tiempo eleva el estigma que se eleva por encima de eso.

Tiene, por lo tanto, una tendencia - explica Wacquant, o como ya ha sugerido el interaccionismo simbólico - de fomentar entre sus miembros sentimientos de odio e inseguridades hacia sí mismos. Describe, por lo tanto, el gueto y el grupo étnico como "*dos configuraciones ideales situadas en dos extremos opuestos*" (2009, 101-129) dispuestas en un continuo a lo largo de lo que los diferentes grupos pueden ser localizados o se mueven con el tiempo dependiendo de la intensidad con la que se combinan y se afectan entre sí el estigma, la restricción, el confinamiento espacial y organización institucional. La formación del gueto, entonces, se puede convertir en una "multi-variable" útil para el análisis de la investigación comparativa y empírica; es decir, puede ser atenuada hasta el punto de que, a través de la erosión gradual de sus límites espaciales, sociales y mentales, se convierte en una concentración étnica electiva, que actúa como un trampolín para la integración y la asimilación cultural en un constructo social más amplio.

Por otro lado, en relación con el ámbito jurídico de la estructura política, Agamben señala que los campos de concentraciones creados por los españoles en Cuba en 1896, los *concentration camps* contruidos por los británicos a principios del siglo para acumular los Boers, los campos de concentración nazis u otros lugares de internamiento para los militantes comunistas creados en 1923 por los gobiernos alemanes de la República de Weimar, no derivan del derecho ordinario, sino del estado de excepción.

Por lo que denota Agamben (1995, 187-188) "*el estado de excepción deja de ser definido como un estado externo y provisional de peligro ficticio y tiende a confundirse con su propia norma*" (Agamben 1995, 187). La excepción se convierte en permanente, estructural, encargada y producida por una decisión política. Es desde esta perspectiva que el autor, retomando y llevando a cabo de forma independiente una indicación de Foucault, se localiza en "*el espacio biopolítico más absoluto que nunca ha sido hecho*" (Agamben 1995, 191). Lejos de ser una "*base biológica intenta la que se refiere la norma*," el cuerpo biopolítico se instala, de esta manera, en el corazón del sistema de construcción de las normas, funcionando como su razón. Beck (1995) afirma que separar el cuerpo judío del alemán no significa solamente aplicar una norma (la

nacionalsocialista) a un hecho extrajudicial (ser biológicamente y pertenecer a la raza judía), sino producir, con este acto, el cuerpo alemán.

La exclusión se convierte inmediatamente en producción o, a lo mejor, en inclusión. Según Agamben el campo que apareció en nuestro tiempo (el espacio aquí se entiende como espacio que aboga garantías ordinarias que parecían establecidas por la forma liberal del estado de derecho) marca decisivamente el mismo espacio político de la contemporaneidad. Es decir, si la esencia del campo consiste en la materialización del estado de excepción y la consiguiente creación de un espacio en el que la vida y las normas no son distintas de un límite, entonces deberíamos reconocer que estamos virtualmente en presencia de un campo cada vez que se crea esta estructura, independientemente de los crímenes cometidos y cualquiera que sea su denominación y topografía específica (Agamben 1995, 195). De esta manera surge en ese estado de excepción la figura del *homo sacer* -lo que para el autor es la figura arquetípica de la vida desnuda-, que el autor ve materializarse en el campo como un espacio en el que, según la definición de Hannah Arendt, "*todo es posible*" (Arendt 1996, 132).

Estas áreas se convierten en un sitio de acumulación de lo que es expulsado, borrado, no deseado. Estos lugares fronterizos, estos lugares límites son áreas externas-internas de la ciudad postmoderna y no son simples no- lugares, espacios solitarios de contractualidad (Augé 1992, 47). Al contrario, para muchos se convierten en lugares importantes, lugares de relaciones intensas donde se construyen significados, relaciones, conflictos.

Se pueden definir como lugares fronterizos todas las áreas en las que vemos el intento de transformar un espacio en un lugar para trazar líneas divisorias estables, para superar las fronteras ya elaboradas, para excluir o para establecerse o pasar. Territorios que tienen una profunda influencia sobre la identidad de sus visitantes, porque los vinculan y etiquetan, pero también porque permiten aberturas y ensayos. Territorios que se perciben colectivamente como lugares donde nadie tiene la capacidad de controlar por completo y permanente; lugares caracterizados por la posibilidad de encuentro con la alteridad, por la presencia de la diversidad; polisémicos lugares porque se definen de manera diferente por diferentes actores (Colombo 1999).

Los lugares metropolitanos de frontera también se perciben como lugares caracterizados por la presencia de lo que Battaglia define *residuos* (tr. it *scarto*) (1994, 880-882). Es un término que, por su carácter polisémico permite marcar la multiplicidad de matices que cada situación adquiere cuando se contextualiza en una zona fronteriza. De hecho, el residuo asume el significado de remanente, o puede ser reportado a alguien o algo considerado periférico (en este caso la frontera es el lugar donde se acumula el no deseado, lo que se considera desviarse de las normas aceptadas y aceptables, es decir considerado contaminante). Residuo también puede significar algo repentino, que indica figurativamente la transgresión de una norma, y de algo con connotación moral, o puede significar error (como los lugares de frontera en este sentido, frecuentados por quienes desean exponerse a la experiencia de la excepción, que produce un "residuo" en comparación con la rutina diaria y normal). Por último, residuo se refiere a la idea de diferencia y diversidad: en este sentido, la frontera permite experimentar - gracias a su condición marginal- una comparación entre la experiencia real y cotidiana y la experiencia de ideales e inesperada, una condición que favorece, en este caso, la relajación de los controles, el debilitamiento de las reglas, normas y representaciones que rigen la vida en el centro, lejos de las fronteras. Los lugares de frontera son lugares de opresión, pero también de resistencia y lucha, protesta y el silencio, ya que los

"*márgenes siempre han sido lugares de represión, pero también de resistencia*" (Bell Hooks 1998, 70).

Siguiendo esta definición, el campamento gitano (tr.it "Il campo nomadi"), como una ciudad fronteriza metropolitana, mezcla constantemente "el lugar" con "el no-lugar", cambiando su morfoetnología en relación a cómo los individuos definen y crean el significado del espacio en el que se encuentran.

Los "lugares" son espacios creados por las personas, que ubicadas en un entorno específico, viven una experiencia de relación con el mundo que produce identidad e historia de vida. La vida social en su interior confiere al gueto la oportunidad de transformar continuamente las anónimas esquinas urbanas - estos "no lugares" - en espacios sociales llenos de significado, identidad y símbolos. Sin embargo, esta constante transformación de los no-lugares en los lugares, y viceversa, pone de relieve la ambivalencia y complejidad del campamento gitano (tr.it *campo nomadi*) como un lugar de límite interior de la metrópoli. De hecho, si adoptamos el punto de vista contratado por Augé en algunos de sus análisis, los campamentos se cuentan en la categoría de los no-lugares.

Como indica Nando Sigona en *Locating the Gypsy problem: the Roma in Italy* (2005), los legisladores regionales italianos han concebido los campamentos gitanos como espacios anónimos destinados únicamente para el tránsito, el paso y en consecuencia el alcance de significados efímeros y relaciones humanas que se crean. Pero, si se adopta un punto de vista cercano a las experiencias que muchos actores hacen en ese mismo espacio, que prematuramente se podría describir como no-lugar, nos damos cuenta de que el campamento gitano es un caso en el que la definición del territorio no puede ser única, porque siempre se actúa una transformación espacial que tiene que ver con la identidad, la alteridad, los símbolos y los rituales que transforman un no-lugar en un verdadero lugar de límite y frontera.

En general se puede decir que hay dos tipos de transformación que caracterizan esta zona cultural: la que se produce a través de las interacciones de la vida cotidiana de sus habitantes, que en conjunto transforman el campo de no-lugar en el borde de la ciudad en lugar; y el conjunto de cambios que se producen a través de los innumerables eventos y reuniones de las muchas personas que viven en el campo, donde el trabajo, la historia, las expectativas y los rituales incesantemente transforman los lugares en espacios anónimos y los espacios anónimos en lugares llenos de significado. Los campamentos gitanos, tales como guetos, son lugares que son mundos tan cerrados que se espera que sean fundados "*de una vez por todas y de que, por tanto, estrictamente hablando, no hay nada que saber [...], en todo caso, hay que reconocerse*" (Augé 1992, 45).

3. EL CONTEXTO DE LA INVESTIGACIÓN

3.1 Notas metodológicas y lingüísticas

Realizar una investigación que se refiere a una o más comunidades gitanas, inevitablemente, implica tener que aclarar las categorías cognitivas e interpretativas que los caracteriza y la terminología utilizada para referirse a ellos. La característica común de todas las personas pertenecientes a las comunidades involucradas en la investigación es el hecho de que ellos mismos se llaman y se auto – definen Roma, o algunas veces zingari / zingare, gitanos / gitanas, y de ser definidos por los que están fuera de las mismas comunidades como Roma, romaníes, gitanos / gitanos, zingari / zingare o nómadas.

Es importante aclarar el sistema de auto y hetero-denominaciones en uso en la galaxia de los mundos Roma: Piasere explica cómo:

"los nombres, más o menos volátiles, de los grupos Roma recuerdan una paleta donde los colores se mezclan entre sí y cambian fundiéndose y distinguiéndose de una generación a otra. Ellos, por el contrario, sólo tienen significado cuando se consideran dentro del contexto local en el que se emplean" (Piasere 2004, 74). Estos nombres -que sirven para indicar, en cada una de las comunidades, su propio grupo¹⁵ y otros grupos que coexisten e interactúan con él en una región en particular- en conjunto constituyen lo que Patrick Williams llamó *"sistema de los roma"* (Williams 1984): ellos se forman dentro del sistema examinado, y son el resultado de un conjunto de políticas gagé (payas) y de políticas de los Roma.

Dentro de ese determinado sistema, las denominaciones varían dependiendo del grupo que, a su vez, se auto-denomina y denomina al otro. Piasere señala que lo que hace que los gitanos sigan siendo gitanos frente a los payos (gagé), es la forma en que se reinterpreta y asimila un rasgo cultural exógeno. Los etnónimos de los grupos marcan esta historia de asimilación de una cultura, diferente para cada grupo, por lo que un *"sinti de Lombardia es tal porque no es un gagio (payo) de Lombardia, pero incluso un Sinti de Piemonte etc"*.

Un primer hecho que puedo extraer de mi experiencia de investigación con la comunidad de Roma es que nunca se auto – definen; nunca ha ocurrido que un grupo con el que entré en contacto se llamase (definiese) para aclarar su identidad. *"Los gitanos no son más que aculturación"* - denota Piasere - *"desarmante afirmación para los que están fuera, que quieren buscar la pureza gitana e incluso protegerla; declaración insignificante para un gitano que, desde el interior, no presta atención al origen de uno u otro ladrillo para construir su propia identidad"* (Piasere 1999, 31). Las denominaciones, sin embargo, se atribuyen desde el exterior: la comunidad científica, siguiendo sus propios criterios de las distintas disciplinas y conformándose con los

¹⁵ Se utiliza el término "grupo" para indicar un conjunto de la comunidad y / o familias, también dispersadas en un territorio más, o menos vasto, que se consideran entre ellos de alguna manera significativa común, y por consecuencia, se auto – denominan con un término solo.

paradigmas que se sucedieron a lo largo del tiempo, ha desarrollado diversos sistemas de distribución y denominación de grupos de los Roma (o gitanos o zingari, dependiendo de la elección de la terminología adoptada). En este trabajo se utilizará la denominación (propuesta por Rade Uhlik y captada por Piasere) (2004), de Xoraxané Romà para varias familias inmigrantes a Cerdeña de Bosnia Herzegovina: el término refleja la profesión religiosa porque significa "Romà de turcos", es decir, musulmanes.

Además, las denominaciones varían no sólo en el espacio sino también en el tiempo:

"Las redes de familias gitanas surgen en la historia, y son el producto de innumerables micro-situaciones cambiantes. Dentro de los procesos políticos y económicos locales, de hecho, se amplifican, se bloquean, se cruzan, se superponen, se organizan, se dan cuenta el uno al otro, se rompen. Las innumerables nombres de estas redes, subredes, redes de redes, familias, auto atribuidas o atribuidas por otros, pero son síntomas de una situación cambiante y solo se apoderan aproximadamente de las peleas y los juegos, a veces ambiguos, a veces amargos, de las identidades y para las identidades" (Piaseren 2004, 89).

La identidad de la comunidad Roma, por lo tanto, parece el resultado de la voluntad de cambio, de los imperativos económicos. Las prácticas económicas requieren, a su vez, la fluidez de los grupos sociales, la dispersión entre los payos y el conocimiento de su cultura. Los Roma, como se muestra en varios estudios (Gigli 1895; Pitre 1882; Mancini 1996, 1997), siempre han estado listos para el cambio, y de que han conseguido mantener identidades separadas, demostraron ser siempre capaz de "integrarse".

El término integración es muy ambiguo; es muy difícil hablar sin crear malos entendidos, ya que se utiliza a menudo como sinónimo de asimilación. Más adelante hablaremos de integración señalando que algún tipo de integración dirigida, un cierto tipo de campos nómadas (en algunos casos verdaderos campos de reeducación), ciertas intervenciones socio-educativas, o proyectos de inclusión de trabajo o vivienda en el contexto urbano, son el resultado de un rechazo redactado por los payos hacia los gitanos, a lo largo de los siglos.

Cómo perfectamente ha mostrado Piasere *"la lucha diaria de cada comunidad es tener que vivir inmerso entre los gagè (payos), sin embargo, sin convertirse en Gage, es decir, obligando a desarrollar mecanismos de cohesión que impiden la dispersión de convertirse en disolución"* (Piasere 2004, 31). Precisamente por esta razón, cualquier intervención diseñada para "proteger" o "ayudar", o incluso más a menudo ahora "incluir" a los Roma en la sociedad, puede tener en sí mismo, de manera consciente o no, las connotaciones de la actitud de rechazo de la sociedad en general.

Fuera del ámbito científico es de uso común el término "nómadas" como un eufemismo, trayendo consigo un estereotipo equivocado acerca de las prácticas y tradiciones de las familias Roma, que serán discutidas en las siguientes páginas. La palabra "nómada" se utiliza a menudo como una alternativa a "gitanos" o "zingari", un término cargado de connotaciones despectivas y que se está abandonando, tanto por el mundo académico, como por los que trabajan en las instituciones y los servicios sociales, o por los que trabajan en el sector voluntario. Estamos viendo, sin embargo, un distanciamiento incluso el término "nómadas", del cual surge cada vez más la inexactitud desde un punto de vista semántico, a favor de "Roma". Este último, a su vez, crea confusión por

la similitud con Rumania, por la que muchos gagé - que saben muy poco, o nada, de la realidad de la inmigración Roma y de la de los rumanos - pueden intercambiar erróneamente las dos comunidades y argumentar que los Roma provienen de Rumania y por lo tanto, ser Roma o rumano serán similares.

En las siguientes páginas se sintetizará el rico panorama de los grupos de los Roma en Europa, para centrarse a continuación en el contexto italiano y, en particular, en el de Cerdeña y de España, Andalucía en concreto, siendo así capaz de contextualizar este estudio en un ambiente más global. De hecho, si queremos traducir la palabra italiana "zingaro" en las diversas lenguas habladas en Europa, observamos que cada lengua tiene al menos una palabra correspondiente, y como afirma Piasere (1999), podemos decir que no hay ningún país en Europa que no tiene sus "zingari". Las declinaciones de la palabra "zingaro" en todos los idiomas europeos (*tsigane* y *manouche* en Francia, *zigeneur* en Alemania, *gitano* en España, *gypsy* y *travellers* en Gran Bretaña, etc) indican, sin embargo, personas y comunidades que no comparten culturas y características comunes.

¿Cuáles son entonces los rasgos suficientes para denotar los "gitanos" y su cultura?

Las principales características para la construcción de esta categoría son generalmente hablar el idioma romaní (*romanes*), en sus múltiples variantes, y el nomadismo en sus diversas tonalidades. Pero ni la lengua romaní (hay que hablan idiomas sólo locales), o el nomadismo (hay personas reconocidas como "gitanos" que no son nómadas), parecen ser comunes a todos los grupos gitanos. Incluso es posible que experimente ni en la ropa, ni en ciertos rasgos físicos, ni la artesanía e incluso el origen de la India, difícil de probar de los estudios de *Romani Studies* y ciertamente desconocida por las poblaciones locales. Tampoco, algunos rasgos culturales, aunque generalizados, son universales entre muchos grupos, como los propuestos por Rena C. Gropper y citado por Piasere (1997); es decir, ciertas creencias sobre la impureza, ciertos modos de resolución de conflictos y ciertos rituales relacionados con la muerte.

Europa, se caracteriza por un tipo de capacidad de "fabricar gitanos" (Piasere 2004, 17), principalmente a través de la combinación de las dos dimensiones: la del alegado nomadismo y la del romaní. Pero a menudo son comunidades que no resultan, ni sobre la base de los estudios lingüísticos, o en base a la investigación histórica, que tiene origen común con los grupos que utilizan la lengua romaní. Este es el caso, por ejemplo, de los suizos *Jenische* (pero que están también en Alemania y Francia), de los *Reisende* en la península escandinava, los *Woonwagenbewoners* en Holanda, de los *Travellers* irlandeses y escoceses, de los *Rudari* el originarios de Rumania, pero dispersos en varios estados de Europa del Este, y de los *Camminantes* en Sicilia, identificados como "gitanos" por los habitantes de las zonas en las que residen e incluidos, junto con los *Roma* y los *Sinti*, en los documentos del gobierno en forma de "hoja de ruta"¹⁶ e informes sobre las condiciones de vida de los que son llamados "gitanos".

En el presente trabajo, siguiendo las indicaciones de aviso de Piasere (2004), utilizaremos el término "Roma" entendido en términos generales, incluyendo también grupos que se hacen llamar de manera diferente (como Sinti, Romanicàls, Manus, Kalé);

¹⁶ Consultar el ejemplo del *Senato della Repubblica, Commissione straordinaria per la tutela e la promozione dei diritti umani, Rapporto conclusivo dell'indagine sulla condizione di Rom, Sinti e Cominanti in Italia*.

el término “*rom*” en cursiva y su plural “*romà*” solamente cuando se refiere a grupos específicos, para esos grupos, es decir, que se llaman en esta manera a sí mismos y para quienes la palabra *rom* significa hombre; el término gitano, sin embargo, sólo se referirá a grupos españoles o de origen español. También es necesaria aquí una nota explicativa sobre el estilo lingüístico de este trabajo: todas las expresiones, o citaciones referidas en el curso de la investigación de parte de los entrevistados y de los actores objetos de investigación del trabajo de campo, fueron grabadas en italiano no correcto gramaticalmente.

Queriendo llevar exactamente palabra por palabra, la traducción al español que aquí se propone (con todas las dificultades lingüísticas que se pueden encontrar), se trata de mantener sin cambios todo el curso del diálogo. Con la traducción se intenta poner, en la mejor forma posible, los errores gramaticales, el tono de la conversación, las actitudes y toda la información proporcionada por el entrevistado a través de la expresión verbal y no verbal.

3.2 Breve historia de los Roma en Europa

Se puede discutir la llegada de los gitanos en Europa a partir del aspecto del lenguaje. La lengua romaní es una lengua que se originó a partir de idiomas de la India del Norte derivados del sánscrito. Por lo tanto, el camino recorrido por el pueblo Roma desde el subcontinente indio a Europa, entre los siglos VIII y XII, se afirma por los lingüistas a través de la confirmación de que la lengua romaní es rica en términos persas, kurdos y griegos.

Antes del siglo XIV, las huellas de la presencia de los Roma en las tierras bizantinas son esporádicas y no siempre claramente documentadas. Lo cierto es que su nombre era a menudo confundido con el de “egipcios”, un nombre que llevarán por el resto de su historia. Ellos se presentan como amaestradores animales y acróbatas, y las mujeres como adivinas de lo que estar en guardia¹⁷. En cambio, algunos documentos de los siglos XIV y XV atestiguan con mayor certeza la presencia de los Roma en tierras griegas, donde ya se informó que vivían con la población local en situaciones que prefiguran a las que caracterizan, a la época moderna, la vida en otras partes de Europa. Es como si el territorio griego pre-Otomano, en particular bajo el gobierno de Venecia - de donde viene la información que proporcionan los historiadores- era una especie de laboratorio de la reunión entre los Roma y los payos.

Es decir, desde este momento se construyen las relaciones entre la comunidad de los Roma y la comunidad europea de los asentamientos más antiguos como combinaciones de acciones y reacciones recíprocas dentro de los diferentes marcos políticos, económicos y sociales existentes y en mutación a lo largo de los siglos. La llegada de los gitanos en el siglo XV a Europa, según Geremek, formó una especie de shock psicosocial, siendo desde hace siglos un trauma para las poblaciones europeas (Geremek 1987, 30-43).

¹⁷ Piasere informa que el texto fundamental de la presencia gitana en la Grecia bizantina y veneciana es: Soulis (1961) en Piasere, op cit, p. 31.

En particular, como se comenta en las páginas precedentes, Piasere indica tres modelos diferentes de interacción entre los gobiernos europeos y los grupos de Roma: 1) un "modelo de los Balcanes", basado en la inclusión de los Roma en las estructuras socioeconómicas locales a través del sistema fiscal y la explotación forzada de su fuerza de trabajo (que es un modelo ampliamente en vigor en los principados rumanos desde el siglo XIV hasta el siglo XIX, con la abolición de la esclavitud en 1856 en el Principado de Valaquia a través del art. I de la ley de 13 de febrero); 2) un "modelo español" basado en la asimilación forzada que se discutirá con más detalle; 3) un "modelo occidental", cuyas primeras crónicas no muestran una situación de sumisión de los Roma a sus "líderes", sino más bien una negociación para la adquisición de los activos de los gobernantes payos (Piasere 2004, 31).

Afirmando ser peregrinos, encajando en el modo aceptado de movilidad en la zona, los primeros grupos Roma fueron capaces de pedir y recibir productos de los no gitanos. Poseían cartas de protección y presentación firmadas, de vez en cuando, o por el Emperador del Santo Imperio Romano o por el Papa, o por otros para confirmar su autenticidad, su cristianismo. Pero una vez que las cartas estaban comenzando ya a no ser suficientes para mitigar la sospecha, las comunidades Roma en Occidente ya no podían viajar por todas partes: así fueron "marcados" en todos los países europeos y comenzaron a dar caridad pública debido a que los Roma se irían (como en 1445 en Brujas, en 1463 en Bamberg, en 1465 a Carpetras). Desde ese momento, la práctica de pagar a los Roma porque se irían se convierte en fundamento y así se acabaron las peregrinaciones, las donaciones ya no fueron públicas, y los peregrinos se convirtieron en vagabundos. Desde ese momento, cuando fueron reconocidos como vagabundos, se grabaron las represiones y persecuciones en contra de ellos, como si fueran una categoría aparte.

Si en los Balcanes los Roma se enfrentaron con el nacimiento del nuevo feudalismo, en Occidente se enfrentaron con el nacimiento de la Europa post-feudal, sugiriendo una economía basada en el don, pero dirigiéndose hacia una confrontación violenta. Comenzaron a proliferar legislaciones estatales contra los Roma, que se transmitieron un poco por todo el Oeste, y los Roma fueron considerados como una categoría separada, a pesar de que la lucha antigitana se centraba en la lucha contra la falta de vivienda, en vista de una proletarización de los mendigos.

Entre los siglos XVI y XVIII en Italia se hace referencia habitualmente como "*esta raza de gente*" (Piasere *ibid*, 52) y víctimas de asaltos, persecuciones y colgaduras, confirmando que se aplicaban las disposiciones. De hecho, el proceso de formación y estabilización de las grandes unidades políticas y del estado avanzaba, y los gitanos representaban "*el extraño en casa, el chivo expiatorio sobre el que hacer frente a las inseguridades y descontentos que inevitablemente surgen en tiempos de grandes cambios*" (Sigona 2007, 17-32).

El gitano se consideraba el único que no compartía los valores, las costumbres y la lengua de la mayoría y, por lo tanto, amenazaba la estabilidad y la unidad que estaba naciendo. De gran interés son los estudios Cesare Lombroso; Sigona muestra cómo, en una de sus obras más famosas, Lombroso describe a los gitanos: "[...] *Son la viva imagen de toda una generación de criminales, y reproducen todas las pasiones y los vicios. Ellos detestan todo lo que requiere el grado mínimo de aplicación; aguantan el hambre y la miseria en lugar de someterse a un poco de trabajo continuo; sólo ofrecen lo que es suficiente para vivir. Son ingratos, vivos y al mismo tiempo crueles. Amantes*

de las orgías, del ruido, de los mercados, hacen grandes ruidos; feroces, asesinan sin remordimientos, con fines de lucro; hace años eran sospechosos de canibalismo" (Lombroso, 1879, citado por Sigona 2007, 65).

El intento por parte del Estado en formación de imponer su poder, lleva a la creación de un círculo vicioso: cuanto más poder se vuelve sangrienta hacia la desobediencia de los Roma, más ellos se vuelven desobedientes y más el poder se vuelve impotente cuando no alcanza su objetivo. Los Roma, de hecho, reaccionaron con una lucha de resistencia y eran considerados no-ciudadanos, equivalente a los extranjeros, indignos de disfrutar de los beneficios que el Estado-nación puede traer.

El Estado moderno, por lo tanto, nació marcado por los prejuicios contra los gitanos. Lo que ocurrió en los Balcanes con el proceso de deshumanización de la esclavitud, en Oeste se convirtió en una especie de proceso de construcción del extranjero: mientras que los Balcanes se "llenaban" de esclavos, en Occidente es "desgitanizaba"¹⁸ el territorio. Esta situación a finales del siglo XVIII se reflejó en los Países Bajos y en la República de Venecia. A pesar de esto, los Roma, aunque con muy altos costos humanos, continuaron viviendo en Europa Occidental, cuestionando su presencia y la fuerza de los mismos principios en los que se fabrican los estados-nación.

A partir de la segunda mitad del siglo XIX la transformación de las fronteras de los estados europeos animó a la movilidad de las comunidades gitanas; la transferencia de los territorios de un país a otro, implicaba el cambio de nacionalidad de las poblaciones allí ubicadas. Todo eso cambió el marco de la presencia gitana en los países europeos. Desde hace varios siglos se sabe como los Roma se movieron dentro de los dos bloques en que se dividía Europa (el Imperio Otomano y Europa occidental), a menudo estableciéndose en las regiones fronterizas, como Alsacia-Lorena y el País Vasco o los Cárpatos del Norte.

Muchos Roma se asentaban en las regiones fronterizas, porque las fronteras son los lugares más frágiles de esa organización política llamada Estado, que representan una discontinuidad en la vida de los individuos: por una parte, los Roma tuvieron que respetar la ley, por la otra no; por una parte, reconocer algunos rasgos culturales como la lengua, y por la otra no, y así sucesivamente. Los asentamientos a lo largo de la frontera no son más que un modo de una estrategia más general, a unirse a la confusión que la sociedad *gadje* (gagé) presenta siempre en su interior.

La persecución de los gitanos es, por lo tanto, un fenómeno recurrente en la historia europea. Después de una fase inicial de la tolerancia - perdurado hasta el siglo XV- los gitanos sufrieron persecuciones generalizadas por las comunidades urbanas y las autoridades políticas y religiosas (Piasere 2004, 47).

Incluso en períodos de tolerancia y calma relativa, los gitanos fueron identificados como una fuente potencial de peligro y entonces de miedo. Como se sabe, el más trágico capítulo en la persecución de este pueblo se ha escrito durante la Segunda Guerra Mundial: etiquetados como "raza inferior", fueron perseguidos, encarcelados, torturados, esterilizados, utilizados para experimentos médicos, gaseados en las cámaras de gas de campos de exterminio (Boursier 1994, 363-395). Inferiores, porque son gitanos. Esto es lo que dice trágicamente Giovanna Boursier (1995, 363-395) en cuanto a Alemania,

¹⁸ Termino que significa: Liberar el territorio de los gitanos.

pero la situación en Italia no era tan diferente, como en Yugoslavia, Francia, Bélgica, los Países Bajos y Polonia.

3.3 Breve historia de la presencia de los Roma en Italia y Cerdeña

El fascismo reconoció oficialmente la "teoría de la raza" y usó la antropología para confirmar la pureza y la superioridad de la raza italiana. A través de *La Difesa della Razza*, periódico de estudios antropológicos e historicistas, alimentó estereotipos racistas en la opinión pública mediante la difusión de la imagen de los Roma y Sinti como raza inferior (Boursier 1995, citado por Piasere 1996, 8).

Las primeras reglas oficiales para el internamiento de los gitanos se remontan al 11 de septiembre 1940; en la circular telegráfica del Ministerio del Interior (tr it, Ministero degli Interni) está escrito: *“tanto porque cometen, a veces, delitos graves por naturaleza intrínseca y modos de organización y ejecución, cuanto por la posibilidad de que existan elementos capaces de actividades anti-nacionales, es indispensable que todos los gitanos de cierta o supuesta nacionalidad italiana, que sean controlados y pronto como sea posible, rastrillados bajo una estricta supervisión en lugares que mejor se adapten a cada provincia”*¹⁹ (Boursier 1995, 372). Las prefecturas italianas detuvieron y reunieron a las familias Roma y Sinti para encerrarlos en campos de concentración de Agnone, Arbe, Boiano, Cosenza, Gonars, Perdasdefogu, Prignano, Tossicia, las islas Tremiti, Vinchiaturro, dentro de los cuales ya estaban presentes, entre otros, judíos y oponentes políticos.

En los años siguientes, a partir de finales de los años sesenta un flujo particular de Roma a Italia involucra a diferentes comunidades de la antigua federación yugoslava (Sigona 2002). Los flujos de los que Piasere define "de origen reciente" (1988, 14), a causa de los acontecimientos relacionados con la antigua Yugoslavia, continúan hasta 1999, más allá del final de la guerra de Kosovo (Sigona 2002).

Brunello estima que treinta y cinco mil Romà yugoslavos (eslovenos, croatas, serbios, macedonios, kosovares) llegaron a Italia desde mediados de los años setenta hasta 1992 (Buenello 1996, 11-21), a los que hay que añadir diez mil que vinieron de Bosnia durante la guerra. A estos deben añadirse, como ha señalado Monasta (2004), veinte mil Romà que abandonaron Kosovo desde 1999 y se dirigieron a otros países: unos cinco mil de ellos pueden ser los que se detuvieron en el territorio italiano. Una migración adicional se debe a la caída del régimen de Ceausescu en Rumania en 1989, y aún está en curso. La combinación de estos flujos migratorios se define por Piasere (2004, 18) "tercera ola", y ha provocado que, desde los años sesenta-setenta, un número sin precedentes de los Roma de los Balcanes y Rumania se establecieran en Italia. Piasere escribe:

¹⁹ Traducción literal de italiano antiguo: *“sia perchè essi commettono talvolte delitti gravi per natura intrinseca et modalità organizzazione et esecuzione, sia per possibilità che vi siano elementi capaci di attività antinazionale, est indispensabile che tutti gli zingari nazionalità italiana certa aut presunta, siano controllati et rastrellati più breve tempo possibile et concentrati sotto rigorosa vigilanza in località meglio adatte ciascuna provincia”*.

"Los Roma de Kosovo, de Bosnia, del sur de Serbia, Macedonia, Albania, Rumania hoy habitan los campos de refugiados, villas de emergencia, y cuando todo va bien, los barrios populares de las grandes ciudades de Europa occidental. Muchos están refugiados en Italia, la mayoría irregularmente, y están dispersos por todo el país, concentrándose principalmente en las grandes ciudades, en la zona de Roma en una escala masiva, sino también en las pequeñas ciudades y regiones de ocupación que han conocido durante mucho tiempo una presencia de los Roma solamente de vez en cuando (Valle de Aosta, Cerdeña, Sicilia)" (Piasere 2004, 66).

En varias regiones del sur de Italia siguen siendo los grupos más antiguos de asentamientos de los Roma de que hablan en profundidad Stefania Pontrandolfo y Leonardo Piasere (2002), mientras que en el norte prevalecen comunidades de Sinti. Se trata de familias de ciudadanos italianos que viven en Italia desde hace más de 600 años, cuyo total estimado es alrededor de 70.000 personas, de acuerdo con informes de la UNAR (Ufficio Nazionale Antidiscriminazioni Razziali²⁰) en 2012. Aproximadamente 90.000 son los Roma que no nacieron en Italia o que nacieron en Italia de padres inmigrantes, principalmente de Europa del Oeste²¹.

Hoy en día el flujo no sólo afecta a Italia. Parece ser de gran importancia debido al deterioro de las condiciones de vida en Rumania, a una fuerte intolerancia racial y a la discriminación que sufren los Roma. El ERRC (European Roma Right Center) en 2010 denuncia el estado de graves violaciones de los derechos humanos contra los Roma en Rumania en el ámbito social, político e institucional; dichas quejas son confirmadas también por la Unión Europea, que considera la cuestión, aún hoy, una de las prioridades que deben abordarse teniendo en cuenta la entrada de este país en la Unión Europea. Estas cifras no incluyen a muchos Roma de la ex Yugoslavia que son de hecho apátridos, y para los cuales carecen de datos fiables.

En general, la presencia de los Roma en Italia se estima por el Consejo de Europa entre 120.000 y 180.000 personas, que constituyen aproximadamente el 0,25% del total de la población italiana, uno de los porcentajes más bajos de Europa. Se declara que alrededor del 60% del total es menor de 18 años, según lo informado por la Comisión Extraordinaria para la protección y promoción de los derechos humanos del Senado de la República (2011, 19-45) y sólo el 0,3% tienen más de 60 (Strati 2011). En cuanto a la distribución geográfica de la comunidad gitana, la mayoría de ellos parecen centrarse en Lazio, Lombardía, Calabria y Campania. Un número relativamente grande también se registran en Piamonte, Abruzzo y Veneto. Una cuarta parte de la población gitana que vive en los "campos", vive en la región de Lazio, en tanto que se llega a un 51%, si se toma en cuenta Lombardía y Piamonte. (Piasere 2004, 259).

En Cerdeña, en cambio, la presencia de los Roma nunca ha sido particularmente consistente o constante en el tiempo. La investigación llevada a cabo por Massimo Aresu muestra una presencia significativa de Griegos, Gitans, Gitanos, o Zinganos, como se les llamaba, en los pueblos y ciudades de Cerdeña en los siglos XVI y XVII. En los archivos hay disposiciones represivas, dirigidas a combatir el fenómeno de

²⁰ Tr es: Oficina Nacional contra la Discriminación Racial.

²¹ Datos del Ministerio del Interior en *Senato della Repubblica, Commissione straordinaria per la tutela e la promozione dei diritti umani, Rapporto conclusivo dell'indagine sulla condizione di Rom, Sinti e Cominanti in Italia, Roma 2010.*

vagabundeo considerado un elemento de inestabilidad e inseguridad en la situación de inestabilidad económica y social de Cerdeña en el antiguo régimen; pero están también disponibles los documentos que demuestran un "*marco de las relaciones ambivalentes y no hostiles perjudicialmente entre los gitanos y los sedentarios*".

La situación de Cerdeña del antiguo régimen es la de una sociedad altamente conflictiva, marcada por un exceso de mano de obra en el país y la consiguiente movilidad de la gente desesperada a la ciudad, a la que hay que añadir las formas de movilidad asociados a la transhumancia de los pastores y los movimientos de los vendedores ambulantes y los trabajadores estacionales. Esta presencia masiva de "*personas sin raíces*" despertó la preocupación de las autoridades públicas, que en esta presencia "*reconocieron una amenaza para la unión y los lazos de respeto en que se basó el frágil equilibrio de las élites de la isla*" (Aresu 2002, 240- 241). Los frecuentes matrimonios, los matrimonios entre gitanos que presiden los elementos de élite locales, parecen confirmar la presencia en la isla a finales del siglo XVI, junto a "*grupos de gitanos, refractarios tanto a la expulsión como al sedentarismo*", de gitanos sedentarios y firmemente asentados en los mecanismos de la sociedad y la vida social. Además, la atribución a algunos gitanos calidad de Mestre (es decir, maestro de la artesanía) en un acta de matrimonio, lleva a asumir un papel destacado en la actividad de la metalurgia, de acuerdo con las actividades en las que los gitanos eran en gran parte considerados, en esa época, como maestros del sector. Por el contrario, debido a la práctica de las técnicas relacionadas con la medicina popular y el ejercicio de las actividades adivinatorias de curación, hubo conflictos con las autoridades eclesiásticas.

Aresu (2004, 231), además, a pesar de la limitada disponibilidad de las fuentes, confirma el origen de las familias gitanas en Cerdeña en los siglos XVI y XVII que llegaron tanto de la Península Ibérica como desde el sur de Italia, por ejemplo, el napolitano. Los datos disponibles demostrarían una presencia en el territorio de grupos romaníes de otro origen. En cuanto a la inclusión social, varios elementos llevan al investigador a plantearse las hipótesis de que el vínculo con la población nativa no tenía prejuicios de rechazo. Ciertamente ocurrieron episodios de hostilidad, pero tal relación no negó la intervención de los Roma en las relaciones sociales, dentro de un marco que Aresu define como "*unidad orgánica conflictiva*" (2002, 253-254) en el que las actitudes de temor y sospecha se alternaron con comportamientos de aceptación sustancial. Algunas de las actividades llevadas a cabo por los Roma en el sector de la artesanía (como la metalurgia) o en la magia (como la fabricación de filtros de amor o amuletos contra el mal de ojo, o las artes curativas), eran tanto fuentes lucrativas como situaciones que conducían a un aumento de las interacciones y relaciones con las comunidades locales.

Las relaciones entre los Roma y las autoridades laicas y religiosas de la isla, sin embargo, parecen más complicadas. "*Con tensionen el continuo esfuerzo de contención de fenómenos de una posible desviación, no pudieron encontrar en su origen cultural o étnico, en el idioma y el modo de vida*" irregular, un elemento disfuncional en relación con los nuevos requisitos de uniformidad de los nuevos aparatos estatales y religiosos en entrenamiento. Por otro lado, la furia de la persecución contra los Roma en Cerdeña nunca alcanzó el pico de violencia que en muchos países europeos distinguió las acciones represivas de los poderes públicos" (Aresu *ibid*, 254).

La presencia de gitanos sedentarios, a los que se les administraron los sacramentos por instituciones religiosas, dan testimonio de un proceso parcial de asimilación, que no

representa una anomalía en el contexto europeo, sino que más bien se acerca a lo que ocurrió en Andalucía, con la categorización de los romaníes como marginales. Parece que las comunidades gitanas y las no gitanas, lejos de representar dos mundos rígidamente separados, se construyeron más bien como grupos que a menudo compartían la realidad económica material y la esfera simbólica.

La exclusión social y la segregación de los incidentes fueron, de hecho, el resultado más de los intentos de las élites en el poder para contrarrestar la desviación de los Roma, en lugar de conflictos con la población nativa.

3.3.1 Los Roma bosnios y los campamentos nómadas en Cerdeña

Los Romà Xoraxané llegaron a Italia, según Piasere (2004, 85), en la segunda mitad del siglo XIX, cuando algunas familias de formadores de osos y otros animales realizaron un nomadismo internacional en Europa Occidental. Pero esas familias de "Orsanti" no parecen haber dejado huellas en Italia. Como ya se ha dicho, un siglo después los Romà Xoraxané de Bosnia se trasladaron a Holanda, Austria, Alemania e Italia; entre ellos había familias de Bosnia esencialmente nómadas, que ya habían comenzado a asentarse en las ciudades de Bosnia. Esta emigración a Italia estaba tan cargada de visibilidad a través de los medios de comunicación que se llevó a creer que el número de estos "nuevos roma", había sido igual o superior al de los demás "zingari" ya presentes en Italia.

Llegaron a Italia llevando consigo el mito de Tito: consideran a Italia un país rico, pero siempre reconocen Yugoslavia como su verdadera patria. Algunas familias se han trasladado a la península de norte a sur, descubriendo Sicilia y Cerdeña, otras, las menos, se han parado en los que se llaman "campi-sosta".

A Cerdeña llegaron unos grupos de familias *Rom* después de vagar durante algunos años por la península, como también se refleja en los lugares de nacimiento de algunos *Rom*: los primeros nacimientos de algunos miembros de los grupos familiares residentes en Cerdeña se han registrado en Bosnia o Serbia, después en Lombardía, Piemonte, Emilia-Romagna, Lazio y Campania y los últimos todos en Cerdeña.

En la actualidad, y según datos no oficiales, residen en Cerdeña cerca de 1000 personas roma, todas de la ex Yugoslavia. La mayoría de ellos son Xoraxané Romà de Bosnia, pero hay una importante presencia de Dassikané Romá de Serbia, aunque en los últimos años el número de Roma de Rumania ha crecido exponencialmente, ya que ahora representan un importante grupo. Su distribución geográfica es desigual: la mayoría de Xoraxané viven en campos en el sur de Cerdeña (Cagliari y su hinterland y Carbonia); otros en el norte (Sassari, Olbia y Alghero) y el único grupo de Roma Dissikané vive en un campamento nómada cerca de Oristano. Llegan, de hecho, en las décadas en las que las administraciones de las grandes y medianas ciudades italianas empiezan a hablar de construir campamentos nómadas.

De hecho, a pesar de la opinión pública debido a los repetidos "etiquetamientos" por los medios de comunicación, los Roma y Sinti siguen siendo considerados como "nómadas",

aunque sólo un pequeño porcentaje (3%) de ellos hoy mantiene un modo de vida en realidad de viaje (Piasere ibid); mientras que hay unas 40.000 personas Roma y Sinti que viven en los llamados "campos". La percepción del nomadismo, desde siempre incorrecta, ha significado que los asentamientos de los Roma no eran considerados como soluciones de vivienda a largo plazo.

Veronika Szente (1997, 51) escribe en un informe sobre la situación de los campos en Italia:

"En Italia, la cuestión de los Roma se reduce a una cuestión de nómadas. Esto significa que la pregunta que se hacen las personas, las autoridades, y muchos de los activistas que tienen que tratar con los Roma es: ¿cómo hacer frente a estas personas que no son socialmente aptos para la vida en las sociedades modernas europeas, en relación con la tradición de un estilo de vida itinerante?"

Los Romà que llegaron a Italia y a Cerdeña pasaron por las manipulaciones legales que los ven convertirse en "refugiados", y esas construcciones culturales que los convierten en "gitanos", "zingari" y "nómadas", pasando así a afectar a su vida diaria.

De acuerdo con esta política, muchos Roma, sedentarios durante siglos en Yugoslavia, debían "regitanizarse" (es decir re-construirse una identidad como Roma) y, si no, convertirse en nómadas, vivir en un campo sin aguas residuales, en casas con ruedas o en chabolas. Por lo que hoy para muchos italianos el "gitano", el "zingaro", es el que por definición vive y quiere vivir en una zona degradada.

La mayoría de estos Roma que, sin embargo, nunca han vivido en caravanas o en un "campo", y que ni siquiera comparten ese término en su propio idioma, tienen la esperanza de que esto sea, según Piasere, un momento de transición en Italia. Sin embargo, de acuerdo con Piasere, no es así para todos los Romà de Bosnia. Bosnia, de hecho, fue la última de las repúblicas de ex Yugoslavia en conocer una población nómada Roma, además de muchas familias sedentarias. Los primeros que salieron de Bosnia para llegar a Italia, no tuvieron - documenta Piasere - grandes problemas utilizando "campos", aunque prefirieron no acampar con Sinti o Roma italianos e incluso con otros Roma de Yugoslavia, especialmente los de origen serbio y cristiano ortodoxo.

Volver a trazar, aunque sea brevemente, la génesis de las primeras áreas "sosta" (tr. Es, parada permanente) para nómadas, entre finales de los años sesenta y principios de los setenta, ofrece perspectivas interesantes sobre la cuestión de los campos y la relación entre *labelling* y *policy*.

El campo sosta, del que se empieza a hablar al final de los años sesenta, es algo diferente de los actuales campos: los Roma que estaban allí eran, en su mayor parte, de nacionalidad italiana y se dedicaban a actividades itinerantes, tanto anuales como estacionales. Grupos que veían negar de forma continua, por las autoridades y fuerzas de seguridad local, el derecho a pararse en un lugar. Desde entonces, la población residente en Italia ha cambiado significativamente; se ha incrementado el número de Roma extranjeros, especialmente de origen rumano y yugoslavo, que no tienen una tradición itinerante.

En Cagliari, según lo documentado por Sandra Pireddu en su investigación llevada a cabo entre 1989 y 1992, los 400 Romà de Bosnia y Montenegro presentes en campamentos ilegales de vía Is Cornalias, vía San Simone, vía San Paolo y vía Simeto, aunque sedentarios, practicaban incluso en esos años una especie de semi-nomadismo: se movían con sus caravanas y coches a los países vecinos sólo por unos días, y luego regresaban a Cagliari a sus asentamientos habituales. La movilidad fue dictada principalmente por razones económicas, no culturales. La intención era buscar nuevos espacios y nuevos gage para actividades de subsistencia (Pireddu 1996, 238).

Durante varias décadas se ha establecido un proceso de sedentarización que hace, incluso a las comunidades tradicionalmente dedicadas a una economía de viaje, abandonar o reducir su movilidad. Los campos de hoy, los regulares y los irregulares, están ocupados permanentemente por los que viven allí. Es el mismo campo que desalienta la movilidad, ya que, en las leyes regionales, o las reglas internas, hay un límite más allá del cual en caso de ausencia se pierde el sitio.

Desde mediados de los años ochenta, de hecho, algunas regiones italianas han legislado para proteger el "derecho al nomadismo" y la parada en la región, ajustando los métodos de preparación de estas áreas. El elemento común a todos los dispositivos de regulación es el reconocimiento del nomadismo como un rasgo cultural de los Roma y Sinti, de que, de hecho, sigue la protección del derecho al nomadismo y la creación de zonas de parada y de tránsito especialmente equipadas para ser dedicadas a los nómadas.

Entre los diversos textos normativos los temas considerados, mínimamente varían de una región a otra, lo que cambia es la mayor o menor definición de los objetivos y los recursos que desean asignar para ponerlas en práctica²². Los destinatarios de las leyes regionales se identifican de manera diferente: se habla de las minorías nómadas en Emilia Romagna, los nómadas y *zingari* en Liguria, *Rom* en Veneto, Lazio y Friuli Venezia Giulia, *Rom* y Sinti en la Toscana, y los grupos tradicionalmente nómadas y seminómadas en Lombardia, de *zingari* en la ley de la provincia de Trento.

Tal variedad de nombres da a entender la dificultad del legislador de hacer frente a la cuestión: en el artículo 1 de la Ley nº 299/89 párrafo 3 de Lombardía, se lee que "*nómadas significa que pertenecen a grupos étnicos tradicionalmente nómadas y semi-nómadas*". Se muestra poco conocimiento de los destinatarios de las normas y sus necesidades, lo que luego se refleja en las soluciones propuestas: el *nómada* – *Rom* – *zingaro* de la legislatura es una figura abstracta a menudo, construida en torno a los estereotipos.

La principal regulación de referencia con respecto a las comunidades Roma en Cerdeña es la Ley regional no. 9 de 9 de marzo de 1988 para la "*tutela dell'etnia e della cultura dei nomadi*"²³ sobre la que se construyen los nómadas de Cagliari objeto de la investigación de campo. La Ley consta de catorce artículos y es más conocida como Ley Tiziana, dado que nació como resultado de una masiva movilización social y política debida a la muerte, al final de los años ochenta, de una niña que se llamaba Tiziana y que vivía en un campo en la periferia de Cagliari.

²² Se puede consultar los diferentes textos legislativos regionales en el sitio www.sucardrom.eu

²³ tr. es, *protección de la etnia y la cultura de los nómadas*, que se puede consultar en el sitio www.regionesardegna.it

Una lectura del artículo 1 de la ley nos da idea de lo que es el tema considerado por el Consejo Regional: "*Para la protección de la herencia étnica y cultural de los gitanos la Región de Cerdeña promueve acciones dirigidas a evitar los obstáculos al nomadismo y parar en el territorio de Cerdeña y para garantizar la disponibilidad y el uso de las instalaciones para proteger la salud y la convivencia y el bienestar social*". El nomadismo es reconocido como un rasgo característico cultural del grupo "zingaro", de que se deduce el derecho de nomadismo y parada en la región.

El núcleo central de la disposición de la ley es el problema de la vivienda al que se responde mediante la propuesta de un campo sosta (de parada) para los Roma sedentarios – o sea, los que deciden quedarse en Cagliari por un período no superior a un año – y un campo de tránsito para los Roma nómadas, para los que están solos de paso. Es un tipo de vivienda que se ha ido extendiendo desde finales de los sesenta y que no satisface las necesidades de los destinatarios de la norma. De hecho, la distinción es puramente formal.

La mayor parte de las personas que en 1995 se movieron al campo son niños, muchos de los cuales nacieron en Cagliari (y todavía no tienen la nacionalidad italiana). Además, los adultos eran, como ya se ha mencionado, de la ex Yugoslavia y abandonaron su tradición seminómada. El traslado al nuevo campo (iniciado en 1995 con el desmantelamiento de los campamentos ilegales y con la transferencia momentánea de personas en un área de Mulinu Becciu²⁴) es descrito por Cristina Cossu como una situación moderada, no forzada; los trabajadores sociales convencieron a los Roma a moverse, "*ofreciendo mejores condiciones de vida, atención médica y ayuda práctica*" (Cossu 1996, 12).

Lo que no está claro a partir de la lectura de la legislación, es la diferenciación entre los Roma de ciudadanía italiana y los ciudadanos extranjeros. La falta de distinción entre las condiciones legales se convierte en un obstáculo adicional debido a que la norma, que se titula "*a tutela dell'etnia*"²⁵ permite en realidad llevar a cabo esta función encomiable.

Pireddu informa que antes del 1995, los Romà de Cagliari todos tenían la nacionalidad yugoslava y, hasta la salida de los primeros conflictos en la ex Yugoslavia, volvieron de manera regular para visitar a sus familiares, para asistir a las ceremonias de boda o para acompañar algún cadáver al entierro en el lugar de origen. Sin embargo, desde entonces, la situación ha cambiado.

En los últimos 20 años, muchos gitanos nacieron en Italia y en Cagliari, tienen la ciudadanía italiana y siguen viviendo en un campamento de nómadas en Cerdeña.

La ley se limita a establecer las asignaciones de fondos para promover la acción directa de evitar obstáculos al nomadismo y a la parada en el territorio de Cerdeña y para asegurar el uso de estructuras para proteger la salud, la convivencia y el bienestar social. Entre las actividades, tiene especial importancia la concesión de subvenciones a los municipios que deseen crear campi-sosta. Como denota el artículo 5 de la Ley 9/88, la forma de la gestión de la parada y del tránsito, zonas que no están bien definidas. La tendencia general es dejar poco espacio para que los Roma gestionen el espacio, aunque

²⁴ Mulinu Becciu es un barrio periférico de Cagliari

²⁵ Tr. Es: Para tutelar la etnia

Cerdeña intenta dar prioridad "*al máximo la auto-gestión*" del campo, mientras que alguna otra Región "*se compromete a observar las normas que vienen del ayuntamiento local*», y si no respetado el castigo sería la expulsión, como es el caso de la Región Toscana de acuerdo con la Ley Regional 2/2000.

En la Ley 9/88 de la Región de Cerdeña, el mayor objeto de regulación es el *campo-sosta* para los sedentarios (distinto del campo para los que siguen viajando), con la intención, más o menos oculta, de enseñar a los "nómadas" las normas de convivencia. La ley regional establece también la designación de representantes entre los Roma para participar en la gestión del campo; el criterio de elección de la representación es arbitrario, como se desprende de la lectura del artículo 7 del *Regolamento Campo Sosta e Transito Nomadi* del Ayuntamiento de Cagliari, en el que se informa de que los "*nómadas huéspedes del campamento, se eligen dentro de ellos a su propio representante y notificarán inmediatamente el nombre al Jefe Municipal*" (artículo 7 de la Ley 9 / 88).

Sin embargo, el nombramiento y la asignación de competencias a un representante perturban el equilibrio interno de la comunidad y provocan enfrentamientos entre los grupos familiares. La autogestión, de esta manera, más que el resultado de la apertura intercultural, es el resultado de la indiferencia sentía hacia los usuarios del campo. Otro aspecto que se desprende de la lectura del Reglamento emitido el 18/4/1995 por el Ayuntamiento de Cagliari, es la identificación del espacio del campo como un lugar de vida gitano, real y simbólico en el que encerrar su diversidad.

La ley de protección de la cultura nómada es, en definitiva, nos guste o no, para proteger la cultura de los no Roma. Es evidente la diferencia entre el modo de vida de los diferentes grupos Roma, los sedentarios y los menos itinerantes, y lo que la ley regional tiene por objeto proteger, principalmente el derecho al nomadismo. La acción de las autoridades locales, más bien, tiende a negar la complejidad de los Roma e incluirla en contenedores aislados y de aislamiento. La etiqueta del nomadismo aparece como la justificación de una solución de vivienda que es a menudo una jaula en la que encerrar y controlar a los Roma.

3.4 Breve historia de los Roma en España y Andalucía

Desde finales de la Edad Media, una de las principales preocupaciones de la Iglesia o del Estado en Europa Occidental ha sido la regulación de los pobres y de los "sospechosos". Un ejemplo dramático de esta regulación es el de los gitanos en España y las políticas hacia ellos, desde finales de 1400 hasta la actualidad.

Lo que caracteriza a la historia de los gitanos en España durante los últimos seis siglos es el intento de convertirlos en "respetables" españoles (Kaprow, 1990: 17-35), primero a través de leyes draconianas y, a continuación, de acoso, y, por último, a través de servicios sociales o agencias voluntarias. Desde finales del siglo XV hasta finales del siglo XX a los gitanos españoles se les ordenó primero, y después recomendó, cambiar. Se les exigió que renunciaran a la vida nómada o que, si ya eran sedentarios, que abandonaran los barrios gitanos para dispersarse entre los payos (no gitanos); que se

vistiesen y hablasen como ellos, que fuesen a la escuela y que se inscribieran en el registro llegando a ser socialmente visibles, y que evitasen sus propios negocios independientes para convertirse en trabajadores asalariados (Miriam Lee Kaprow, 1990: 19).

Los gitanos y otros miembros de las clases “infames” fueron considerados durante cinco siglos peligrosos, elementos que amenazan y que necesitan regulación, demostrando que, entre las clases peligrosas, los gitanos continuaron siendo un recordatorio de la desviación pública, poniendo en muestra un sistema social que no podía "absorberlos", un sistema económico que no podía sostenerlos, y un sistema político que no fue capaz de controlarlos.

Desde el siglo XIV hasta el siglo XVII, la economía de España se debilitó. A pesar de su imperio y la gran afluencia de plata (y oro) de las colonias del Nuevo Mundo, la Edad de Oro española era un *"mundo fantasmagórico de la decadencia y la desilusión"* (Wolf 1982, 113). Esto promovió el crecimiento de las clases extremadamente pobres consideradas peligrosas. La pobreza era un rasgo que afectó a gran parte de Europa occidental, ya que en España se amplificó por guerras en el extranjero, por una economía que favoreció a la burguesía y los burócratas y por una revolución de precios que empobreció a prácticamente todo el mundo. Las autoridades clasificaban a los pobres en dos categorías: los pobres "respetables y merecedores", que estaban temporalmente sin empleo, y los pobres "vergonzosos, de mala reputación e indignos".

Este segundo grupo incluye a los gitanos, los mendigos, los sin autorización, los vagabundos, los vendedores ambulantes, las prostitutas y los servidores sin un padrón. Estos pobres, aunque residentes en la ciudad, pero sin el permiso para mendigar, podían verse seriamente castigados. Si no eran residentes, estaban en condiciones de ser primero castigados y luego exiliados. Se multiplicaron en toda España (pero también en el resto de Europa, como ya se ha expuesto) una serie de decretos que enviaron a los mendigos, vagabundos y no, gitanos y no gitanos, a las cárceles -donde a menudo expiaron sus condenas hasta la muerte- a las minas. También se decretó su fusilamiento, cortarles las orejas, enviarlos al fuego, venderlos como esclavos o condenarlos a muerte.

La preocupación por parte de la Iglesia del uso de la caridad "ilegítimo" continuó a lo largo de los siglos XV, XVI y XVII. Los mendigos seguían siendo numerosos y las autoridades siguieron restringiendo los permisos de mendicidad. Pike escribe (1983, 6-7): *"Desde el 1539 todos los gitanos varones de entre veinte y cincuenta años, sin trabajo y sin un padrón, podían ser puestos en prisión por seis años. En 1552 el castigo por vagancia aumentó [...] esta legislación definía vagabundos los gitanos"*.

A principios de la época moderna, la política hacia los gitanos era idéntica a la utilizada para otras clases peligrosas: las leyes y los edictos dirigidos a los gitanos -a pesar de ser el principal objetivo- fueron idénticos a los del control de los pobres "vergonzosos". Al igual que los otros, los gitanos se vieron obligados a establecerse de forma permanente. También tenían que vestirse como los españoles y abandonar su lengua, el caló; es decir, tuvieron que asimilarse.

El primer edicto real dirigido a los gitanos fue emitido por Fernando e Isabel la Católica en 1499, por el que *"los egipcios (gitanos) tuvieron que empezar a trabajar o vivir con un padrón, de lo contrario, dejarían el reino dentro de sesenta días"*. Los edictos contra los gitanos se repitieron bajo los reinos de Carlos I en 1525, de Felipe II en 1566, y

sobre todo de Felipe IV en 1633, porque añade una prohibición significativa: se vieron obligados a salir de los barrios gitanos y dividirse entre los no gitanos en ciudades con no menos de 1.000 habitantes. Este decreto es crucial para la comprensión de la sedentarización de los gitanos en España y por lo que revela sobre la política hacia ellos a partir los años ochenta. En primer lugar, se nota que ya había gitanos sedentarios a principios del siglo XVII, pero, más allá de eso, demostraría que la mayoría de las políticas españolas de hoy en día son justificados por la suposición errónea de que los gitanos no estaban acostumbrados o no eran capaces de adaptarse a los espacios urbanos.

Otros testigos posteriores a la época de Felipe IV muestran que, en el siglo XVII, los llamados caracteres gitanos ya estaban desapareciendo. Bajo Carlos II proliferaron leyes, decretos y órdenes judiciales que a menudo dieron indicaciones contradictorias sobre cómo determinar quién era gitano. Las leyes fracasaron, también, en un intento de detener a los gitanos para ser enviados a trabajos forzados, junto con vagabundos, criminales y esclavos musulmanes, especialmente cuando las guerras españolas en el extranjero requerían un número cada vez mayor de fuerzas. Pero, a pesar del continuo requerimiento de trabajo forzoso y de reclutas para las fuerzas armadas, los gitanos fueron aún rechazados por y las autoridades trataron de expulsarlos del país.

Fue durante este período de reclutamiento forzado por las guerras españolas en países extranjeros, que el Ministro de la Marina Real se negó a admitir a los gitanos en su servicio. Informa Castejón (1778, 268): “¿cómo podría, el Consejo del Reino, incluso solo sugerir a la Marina de aceptar los gitanos, las más viles criaturas sobre la faz de la tierra?”. Cuando el Estado español comenzó a consolidarse a finales del siglo XVIII, el poder de la Iglesia comenzó a reducirse; entre las medidas que redujeron se informa la supresión del derecho de asilo de los gitanos en las iglesias. En 1749, el Estado tomó medidas tan drásticas como nunca había tomado: hizo una redada de unos 9.000 gitanos y los puso en la cárcel (Sanchez Ortega 1977, 210-211), y el problema logístico de mantenerlos en prisiones significaba liberarlos dentro de unos meses. Esto demuestra que, históricamente, estas leyes han sido "ineficaces" contra los gitanos, que siguieron trabajando por su cuenta, practicando las que se consideraban actividades ilegales, como malabaristas, comerciantes de caballos, contrabandistas y ladrones.

Los estudiosos afirman que después del siglo XVIII, es extremadamente difícil encontrar información y literatura sobre los gitanos en relación con la desviación y la asistencia; se carece de fuentes secundarias. A pesar de este inconveniente, los datos correspondientes al período comprendido entre finales del siglo XVIII hasta el siglo XX, hay una continuidad en la política del gobierno hacia los gitanos. Las razones varían, pero los objetivos de la política de asimilación siguen siendo los mismos.

Así, en el siglo XVIII, bajo el dominio de los Habsburgo y la primera etapa de los Borbones, los gitanos fueron vistos como "*un exógeno mal que infecta la sociedad*" y fueron proscritos por la forma de vestir, su idioma, y su cultura. La solución fue desterrar y forzarlos a asimilarse (Gamella 1996). Más tarde, bajo la dominación borbónica, aún estaban considerados como nocivos y vistos como un freno a la economía del Estado. La solución fue la de convertirlos en parte de la fuerza de trabajo nacional. A finales del imperio de los Austrias, y de los primeros Borbones, trataron de hacer una integración legal, social y ocupacional de los gitanos, en general, por la fuerza. Se construyó una prisión general para los gitanos rebeldes en 1749.

De 1783 hasta hoy, llegó el periodo de incorporación de los gitanos y de la igualdad legal (Gamella 1996). Este periodo está caracterizado por la equiparación de los derechos y de las responsabilidades para el pueblo gitano al resto de los otros ciudadanos españoles. En concreto, destaca el derecho de elegir sus ocupaciones y domicilio, y de tener una situación de igualdad antes de la justicia (Ardevol 1987). En el 1812 las Cortes de Cádiz abrieron una nueva etapa en el reconocimiento de la igualdad legal de los gitanos; pero era solo en teoría. Este reconocimiento se realizó concretamente en 1978, cuando llegó la democracia en España, después de la dictadura de Franco (Gamella 1996).

En la actualidad la comunidad gitana española no está realmente unida. Hay distintas comunidades que tienen sus identidades y cultura, sistema de valores, organización social y lengua (el caló). La comunidad gitana de España se halla aproximadamente en 800.000 personas, y muchos de ellos viven en situación de exclusión social. Hay gitanos en todas partes de España, y en especial en las comunidades autónomas de Andalucía, Valencia y Murcia, además de las ciudades más importantes (Madrid, Barcelona, Sevilla, Granada, Valencia, Zaragoza, Bilbao).

Andalucía es la comunidad autónoma que contiene la mayor cantidad de gitanos de España, aunque no se pueda cifrar exactamente cuántos hay (Ardevol 1987). Se estima que cerca de 350.000 personas en Andalucía son gitanos (FSG Andalucía, 2009). La provincia de Granada tiene la más importante población de gitanos en comparación con las otras provincias de Andalucía (en Granada capital están 20 000 sobre 239.017 (8,4%) y en provincia 44 000 sobre 922.928 (4% de la población).

En Granada viven dos tipos de gitanos: los gitanos llamados húngaros o rumanos, y los gitanos propiamente dichos. En estos estudios nos referimos a los gitanos españoles. Podemos ver que existe una evolución del asentamiento de los gitanos de Granada en el espacio urbano. Parte de ellos, han sido desplazados de los barrios tradicionales, como el Sacromonte, hasta la zona Norte de Granada. De hecho un gran número de gitano llegó al Sacramento en 1962. En 1984, la población gitana representaba el 1,5% de la zona de Granada (Ardevol 1987).

Hoy en día no existe un barrio gitano propiamente tal. La población gitana está dispersada en distintos barrios de la ciudad de Granada. Hay zonas donde la población gitana es muy baja, como por ejemplo en la Chana, y hay otras zonas donde la población gitana es la más alta, como por ejemplo en el Sacromonte.

Los barrios de nueva planta son actualmente Haza Grande, los Polígonos de Cartuja y Almanjayar, mientras que los barrios de planta histórica son el Albaycin y el Sacromonte.

2.4.1 Historia de gitanos del Sacromonte y bajo la época de Franco

El Sacromonte es un barrio a la vez gitano y flamenco, de valor histórico importante. Las formas de vida, tradiciones, costumbres y folclore de la etnia gitana fueron esenciales para la construcción de la identidad del barrio de Sacromonte. Este barrio se

sitúa cerca de algunos puntos turísticos de Granada y se caracteriza por su historia, su singularidad, así como el tipo de flamenco ligado a este barrio (Romi 2008). Antes de la Conquista de Granada por los Reyes Católicos en 1492, la zona del actual barrio Sacromonte era muy poco poblada.

A finales del siglo XVI, alrededor de 1595, ocurrió un momento clave para la historia del Sacromonte: se encontró una serie de reliquias en unas cuevas. Estas reliquias se consideraron como restos de santos mártires. Así, las autoridades religiosas construyeron un complejo monumental de la Abadía y las Santas Cuevas. Se puede de hecho ya hablar de Sacromonte o Monte Sacro; se transformó en una zona sagrada y religiosa popular.

El barrio va a empezar a poblarse sobre todo a partir del siglo XVIII, y de manera general de la etnia gitana. Los primeros grupos gitanos entraron en Granada con los ejércitos católicos como forjadores de armas y otros objetos de metal (Romi 2008).

En Granada, los gitanos, de la misma manera que los moriscos, y después de la conquista, sufrieron una situación de discriminación y marginalidad a finales del siglo XVI. Los musulmanes y los gitanos compartieron la vida en el barrio del Sacromonte hasta la expulsión de los árabes en el siglo XVII. De esta manera se puede explicar la influencia de las costumbres árabes en las costumbres de los gitanos del Sacromonte, sobre todo, en el aspecto musical: la Zambra.

Desde la mitad del siglo XVIII, los gitanos de Granada poblaron el Sacromonte y se dedicaron a distintas actividades laborales tanto de tipo artesanales como artísticas, como la interpretación de los cantes y bailes. Los bailes y cantes se llamaron Zambras y acabaron siendo un centro de atracción para los viajeros y turistas que visitaron la Alhambra. A partir de la mitad del siglo XIX, estas interpretaciones dejaron de ser el principal modo de vida para esta gente hasta la mitad del siglo XX. Sin embargo, esta forma de vida disminuye por distintas razones, como los cambios en algunos gustos y actitudes sociales, y las inundaciones de 1962 y 1963, que desplazaron una parte importante de la población del Sacromonte. No obstante, la Zambra y su actividad económica empezaron a surgir de nuevo en los años ochenta (Romi 2008).

Una parte de la historia de la persecución de los gitanos españoles se halla bajo la época de Franco y de su dictadura nacionalista entre 1936 y 1975. Una de la particularidad del régimen de Franco, entre los regímenes fascistas, fue su aspecto católico esencial. Esta faceta se expresa a través del concepto de “hispanidad”, concepto que nació en el fin de siglo XIX, después de la independencia de Cuba en 1898, la última colonia de la España colonial (Alvarez Chillida 2002). Este concepto de “hispanidad” que los franquistas utilizaban era la representación de la supremacía de la “raza” española, que se definía en teoría por su carácter católico (Rothea 2014). El régimen de Franco, que había sido construido sobre los restos de una democracia, tenía que colocar nuevos modelos sociales y políticos para representar su imagen ideológica del “pueblo español”. Los gitanos estaban ya en España y representaban una minoría étnica importante. Su número se estima que podría estar entre 300.000 y 400.000 personas (Rothea 2014). Como hoy, los gitanos vivían en su mayor parte en Andalucía, pero también en Cataluña, Madrid, y se podían encontrar en todas partes de España. La mayoría de ellos no eran nómadas; se estima que lo fueran solo un 5% (Rothea 2014). La mayoría de los gitanos formaban parte de la clase social más pobre

de España, vivían en miseria y tenían sus habitaciones en “chabolas” o cuevas, con falta de agua o electricidad.

La situación de los gitanos bajo la dictadura de Franco, sobre todo con la guardia civil ha sido difícil. La presidenta de la FAGIC (Federación de Asociaciones Gitanas de Cataluña) en una entrevista realizada por la Fundación Gómez Alonso en 2008, declaraba: “*casi siempre nos paraban, y además no sé por qué... yo muchas veces lo pensaba, pero, ¿cómo han dado estos señores con nosotros? Era como si les dieran un premio: si detienes a un gitano, te doy un punto y, si detienes a diez, te doy diez. Era horrible porque ellos sabían que no teníamos casa, no porque no quisiéramos, sino porque no nos dejaban*”²⁶. Se refiere a la actitud de la guardia civil que paraban o molestaban o perseguían a los gitanos sin razón, prohibiendo el uso de su lengua.

En particular, la *Ley de Vagos y Maleantes*, que fue aprobada en 1933, fue la ley que permitió perseguir a los gitanos de manera más fuerte. La Ley rechazaba derechos fundamentales a la etnia gitana, mientras que al resto de la población no se le rechazaba. El artículo 5 de la Ley, que se refiere a los gitanos, dice: “*Como esta clase de gente no tiene por lo general residencia fija, se traslada con mucha frecuencia de un punto a otro en que sean desconocidos, conviene tomar de ellos todas las noticias necesarias para impedir que cometan robos de caballerías o de otra especie [...] se vigilará escrupulosamente a los gitanos, cuidando mucho de reconocer todos los documentos que tengan, observar sus trajes, averiguar su modo de vivir cuanto conduzca a formar una idea exacta de sus movimientos y ocupaciones, indagando el punto a que se dirigen en sus viajes y el objeto de ellos. Sus costumbres y tradiciones despertaban sospechas*” (Fundación Gómez Alonso 2008, 10).

En esta época, los gitanos fueron también estigmatizados por los medios de comunicación. Por lo general, en la prensa hasta mediados de los años sesenta, también después, se trataba a los gitanos según algunos estereotipos, tal como que secuestran niños, que los gitanos son delincuentes, que trafican con drogas, que son marginales etc. El tabloide “El Caso” fue seguramente el que escribía las peores hostilidades contra los gitanos; de 1952 hasta 1981, “El Caso” se dedicaba en parte a fomentar el odio contra los gitanos (Marie Franco 2004). En la literatura para los niños, los gitanos eran descritos igualmente de manera negativa, como lo prueba la novela “Coliche entre los Gitanos”, publicada en 1952 (García Beliver 1952). Esta época no fue mala para todos los gitanos y, en particular, para los gitanos que estaban vinculados con el flamenco. Efectivamente, en esta misma época existía una distinción entre dos tipos de gitanos: una buena y una mala. En las monografías especializadas de los años 40 y 50 se encuentra una distinción entre buenos gitanos y malos gitanos: “*los buenos gitanos son bellos, sobre todo las mujeres. Bailan flamenco, tocan la guitarra, tienen amor por su familia, la naturaleza y la libertad, y son muy religiosos. Fueron muy útiles para el turismo. Los segundos son feos, y sucios. Roban, matan, luchan y se dan a la bebida*” (Rothea 2014, 15). Además, bajo la época de Franco, “algunos gitanos se vinculaban con el flamenco o el comercio, representando una pequeña minoría rica y socialmente reconocida. Los Gitanos fueron una de las manifestaciones del “folclore español” en la promoción turística implementada en este periodo. Las cuevas de Granada, el barrio de Triana en Sevilla, o el “tablao flamenco” en Madrid, fueron lugares imprescindibles para el visitante turista en España (Rothea 2014, 9).

²⁶ Educación Social, núm. 40, p 129-147

4. LA EXPERIENCIA EMPIRICA:

LOS ROMA XORAXANE DE CAGLIARI

El tamaño de los contextos, de los espacios de vida, es una opción metodológica y una clave analítica importante, ya que está vinculada a las diferentes actuaciones de la identidad, especialmente con respecto a un concepto central de la presente investigación: el grupo étnico.

El espacio, con sus características físicas, de relaciones y simbólicas, no es sólo el marco de acción de las personas, se convierte también en un sistema de instituciones que produce y reproduce las normas, las expectativas, los significados sociales relacionados con el género, la edad, el origen étnico y la carrera (Green y Singleton 2007). A su vez, los actores sociales utilizan, producen y manipulan los espacios y todo el universo de significados asociados con ellos.

En las diferentes fases de la investigación hemos comprobado las varias ubicaciones donde viven los gitanos. Se trata de diferentes situaciones tanto para las diferentes oportunidades y relaciones con los espacios de vida para los hombres y las mujeres, para el desplazo dentro de la ciudad, para el desalojo del campo (donde vivieron desde 1995 hasta 2012), para el "proyecto de inclusión", (patrocinado por la ciudad de Cagliari), como para las referencias culturales, sino que siempre se refieren a un "aquí" y un "allí", a un "nosotros" y "vosotros", que son fuentes de comparaciones.

Como resultado, en la presente investigación hemos tenido que gestionar elementos de simultaneidad y multi-posiciones, ajustando herramientas de investigación cualitativa que van de la observación no participante a la participante, de la etnografía y a un sinnúmero de notas de campo, hasta la fotografía.

La foto resultó ser una herramienta esencial para comprender mejor y narrar la identidad de los Roma y la relación con los espacios. El trabajo fue apoyado y enriquecido por el valioso apoyo de un fotógrafo que, como yo, durante años había estado en contacto con los grupos Roma de Cagliari, estableciendo con ellos una relación basada totalmente en la confianza y la aceptación. La fotografía, que aquí no tiene la función de presentar la realidad de lo que es objetivamente, sino decir, al lado del texto escrito, la experiencia etnográfica a través de los ojos de alguien que ha sacado las fotografías y para que las personas jóvenes cuenten su identidad -a través de sus imágenes codificadas (Bourdieu 1972, 25). El uso que hemos hecho de la fotografía no es tan reportístico en el sentido estricto. No son sesiones reales de fotos, dirigidas alternativamente por nosotros y por los participantes, sino oportunidades para reflexionar sobre las presentaciones de sí mismos en el espacio.

En los siguientes capítulos se narran en detalle las posibilidades y las limitaciones de los diferentes contextos con el fin de llevar a cabo la investigación, para el compromiso y la interacción con los participantes que los caracterizan y el impacto de los lugares en el tipo de conocimiento y acción producida. En concreto, como lugares de exploración

etnográfica me he referido a los campos, al entorno de vida familiar y los contextos asociados con la actividad de la mendicidad.

El núcleo en torno al cual gira este capítulo es la comunidad de Roma Xoraxané de Cagliari, y la compleja dinámica dentro de la cual la identidad de este pueblo se (re)define. El descubrimiento de varias grandes divisiones dentro del grupo de los Roma de Cagliari, así como entre los Roma y los gagé, y el descubrimiento de la visibilidad en el espacio urbano de todas estas diferencias, han empujado a orientar la investigación en Cagliari a temas relacionados con el espacio, y el modo de los Roma de apropiarse del espacio. El objetivo es explorar, en palabras de Zetter (1991, 40), *“como se forma una identidad, se transforma y manipula dentro de las políticas públicas”*; una formación y una transformación que continúa hoy a través de una negociación cíclica de los límites sociales -los límites de lo que ha discutido a fondo Barth (1969)- y que ocurre no sólo en el contexto general en Italia, sino también, específicamente, en las realidades locales.



Cagliari, marzo de 2015. Antigua foto de Svetlana.

4.1 La Etnografía

La etnografía, término que denota un conjunto de métodos de investigación social, se refiere a un procedimiento en el que un investigador (o un equipo de investigación) recaba información sobre la cultura y la vida diaria de un determinado grupo social,

observando directamente las actividades ordinarias de las personas y, en algunos casos, participando directamente en ellas (Hammersley, Atkinson 1995; Marzano 2006). Con la etnografía se estudian menos representaciones, creencias, actitudes o estados de conciencia, en lugar de acciones, prácticas y personas que actúan en ambientes naturales (Marzano 2006). En nuestro caso, nos hemos centrado en la comprensión de las prácticas y las acciones asociadas a la construcción de la identidad, con una atención privilegiada a los contextos y los espacios de vida.

La etnografía, entendida como "observación participante", indica una experiencia o un "*experimento de la experiencia*" (Piasere 2007, 5), centrada en el etnógrafo que se expone intencionadamente en un mundo social, a menudo diferente del suyo, convirtiéndose en el primer instrumento de construcción de conocimiento etnográfico. Como resultado, uno de los enfoques de la investigación etnográfica se convierte en la inmersión, que es la experiencia del investigador insertado en el contexto estudiado, con un fuerte componente intencional, reflexivo y auto-reflexivo. Las emociones del investigador también se convierten en "dato" de la investigación y en material interpretativo sobre el encuentro entre dos mundos vitales.

El enfoque etnográfico, entendido como "observación participante" enfatiza el papel del investigador, resolviendo, sin embargo, de una manera superficial la paradoja de la coincidencia de la observación (desprendimiento y objetividad, criterio empírico) con la participación (participación, aprendizaje y rendimiento). La idea de que la observación participante estuvo demasiado centrada en la experiencia personal de investigación y la relación de ésta con su propia cultura, ha surgido de autores como Clifford (1993, cit. en Fabietti, 2005). El etnógrafo, entonces, no es sólo un manipulador de papeles que les garantizan acceso a los conocimientos, que a su vez relaciona con sus sistemas interpretativos, sino un aprendiz que intenta comprender las reglas de un lenguaje (de una cultura, de un sistema de significados) y, a continuación, seguirlas para ser capaz de sumergirse en una forma de vida. Esta es la condición esencial para tener una experiencia de ella (Fabietti 2005, 87).

Este segundo punto de vista, a pesar de que confiere al etnógrafo un papel aparentemente pasivo, ofrece el papel central a los participantes en la investigación, que son expertos absolutos en el "lenguaje" de interés para la investigación. De esta manera, la etnografía se convierte en un acto cognitivo intencional y, por lo tanto, reduce el riesgo de llevarla a una pura "experiencia existencial" (Fabietti 2005, 41). El mismo etnógrafo, a raíz de la experiencia de aprendizaje, se vuelve diferente e internaliza un conocimiento que es tan propio como de los "nativos", que no es reducible a ninguno de los dos: es algo que pone a la etnografía en un "tercer espacio" de significados, ni en el de los investigadores ni en el de los participantes, sino en uno nacido en la construcción dialógica (Fabietti 2005).

En la práctica etnográfica contemporánea, sin embargo, todas las acciones de los sujetos se llevan a cabo en universos de significado, entrelazados y superpuestos, y no sólo las del etnógrafo y de los participantes. La multiplicidad de mundos de sentido difícilmente podría atribuirse a un espacio cultural circunscrito, a una bola de prácticas definibles, a versiones únicas de identidad. Este es el caso de los Romà Xoraxané, objeto de nuestra investigación, de las prácticas de la vida cotidiana y las prácticas que construyen la etnicidad. La identificación dentro de los grupos étnicos se debe tanto a la reacción de los procesos de dominación y poder que contribuyen a la formación de sentido común, como a la expresión de la identificación individual dentro de los sistemas de parentesco

de los Roma y los espacios. El sentido de pertenencia al grupo de los Roma es el producto de los procesos de reacción consciente a las prácticas de reconocimiento externos y estigmatizante por parte de la sociedad dominante.

La identidad, como sabemos, se construye a través de un proceso de diálogo en el que los métodos de reconocimiento son decisivos en la definición del carácter de lo que somos y lo que queremos ser (Calabrò 2013, 87). Por lo que, como dice Pizzorno, en gran parte la identidad se define por otros, especialmente por los que se arrogan la facultad de otorgar laudos "legítimos" de una posición dominante (Pizzorno 2000, 205). No es el encuentro en el campo etnográfico entre una cultura "occidental" y una "primitiva" o la cultura del país de llegada en comparación con la del país de origen de sus inmigrantes, o la cultura de los Gagé, que se mezcla con la de los Roma. El mundo del significado de esta etnografía se encuentra en un espacio múltiple, en el que las fuerzas globales, locales y de parentelas ayudan para definir los universos de sentido en el que los sujetos se mueven.

En esta investigación, la inmersión en el mundo de los Cagliari Xoraxané se llevó a cabo a lo largo de las diferentes etapas del proyecto: la duración "oficial" de la investigación de campo en Cagliari fue de 11 meses entre 2014 y 2015 (septiembre 2014-agosto 2015), pero desde 2010 siempre he mantenido contactos informales con el campo, y sobre todo con las personas y las familias más conocidas en los últimos años. La relación continuó incluso en 2016, durante mi estancia fuera de Cerdeña, a través de llamadas telefónicas, encuentros esporádicos durante mis regresos a Cagliari y charlas a través de chat, que proporcionan información interesante sobre los cambios y la transformación de la interacción. En consecuencia, la duración de compartir momentos de vida en un día se articula de una manera diferente a través de las etapas cronológicas de la investigación. Mi presencia en los momentos cotidianos de los grupos fue mucho más frecuente en 2015 que en otros períodos de la investigación, pudiendo vivir con ellos toda la entera cotidianidad durante todo el día.

El tipo de relación que se ha construido con los participantes recuerda la de los testigos privilegiados en la investigación etnográfica, y se expande a una trayectoria educativa y a un crecimiento personal, alcanzando una relación íntima, psicológica y motivacional. Aunque se considera un lugar privilegiado para la construcción del conocimiento antropológico (Fabietti 1999, 2005), la relación con los "informadores" fue crucial en otros aspectos del método. Los papeles que el etnógrafo (y con mayor motivo un etnógrafo en una investigación-acción) cubre son mucho más amplios que el papel de la combinación de cubierto / evidente, uno de los más citados en la descripción del método: las relaciones que se construyen en el campo, solicitan, a veces, habilidades y conocimientos por el investigador que no están necesariamente relacionados con la investigación.

Las relaciones basadas en el campo, en nuestro proyecto de investigación, no se limitan a las funciones que pueden ser tratadas en el ámbito profesional, sino también en el personal. Los participantes nos han "incorporado" en la familia, como hermanos y hermanas, amigos, confidentes, asesores, invitados de honor. Tales enlaces no son sólo papeles que hemos asumido por razones instrumentales en la recopilación de datos, sino también son auténticas relaciones de alianza que nos han acompañado a lo largo del camino y que permanecen después del fin de la investigación. Este tipo de implicación relacional, a veces muy fuerte, también ha dado lugar a una rica experiencia emocional en todas las etapas de la investigación. La preocupación, el sentido de la responsabilidad,

el miedo, la alegría y el entusiasmo, y también la decepción de no seguir el ritmo de los participantes, son constantes del trabajo de campo y partes centrales de la construcción del conocimiento.

La inmersión etnográfica abarca los grupos y las familias específicas conocidas en los últimos años. Desde los primeros contactos en el campamento nómada en el año 2010, había entendido la dificultad de definir y decidir la pertenencia de una persona a la categoría de "los Roma", sobre todo cuando las formas de poner en práctica las diversas identidades sociales y pertenencias eran fluidas, y no permitían tal abstracción. La decisión sobre la forma de moverse en el campo etnográfico ha seguido la forma natural que toman las redes sociales y, mediante la ejecución de una selección razonada de configuración en la que sumergirse, me decidí a centrar el estudio y el uso de la observación espacial en un núcleo familiar en particular, convirtiéndome en un espectador privilegiado de su vida cotidiana, tanto en los espacios privados como en los públicos.

La clave se centra en la construcción de los procesos de identidad social, la alineación o el alejamiento de las definiciones de identidad impuestas, reformadas o creadas dentro de los espacios sociales de referencia. Por lo tanto, la exploración ha considerado todo el marco de los actores sociales que conforman el mosaico de la situación.

La atención se centró en la familia de Edir y Svetlana, pero durante la investigación la interacción involucró a toda la familia extendida de los Sulejmanovic, afectando a los jóvenes de edades comprendidas entre los 12 y los 25 años, junto con adultos que me dieron la bienvenida en sus espacios privados o que conocí en ocasiones especiales, como fiestas o celebraciones de diversa índole. A la etnografía se han unido, no con menos espesor y relevancia para la investigación, entrevistas con trabajadores sociales que trabajan en los servicios u organizaciones dedicadas a los Roma, actores sociales que de alguna manera tienen que ver con "problemas" relacionados con su estado de vida (gestión de campamentos, gestión de residencias, servicios de salud, servicios sociales) y los políticos de referencia en la gestión del "problema de los Roma" en Cagliari. Las entrevistas fueron fundamentales para explorar el papel de los actores involucrados en la construcción social y la gestión de la "cuestión gitana", y para comprender mejor lo que, desde un punto de vista político, constituyen los campos en Cerdeña.

4.1.2 El primer acercamiento a la etnografía

Cuando conocí por primera vez a los Xoraxané de Cagliari en 2010, vivían en un campo similar a un vertedero en la periferia de la ciudad. Yo no me presenté sola. Me imaginaba, después de leer numerosos ensayos de antropología gitana, que sería muy difícil curiosear entre sus casas sin ser percibida como una intrusa. Pero tenía que elegir con especial atención lo que se convertiría en mi mentor. Por otra parte, tenía que tomar una posición neutral en el campo.

Esta era la razón que me llevó a hacer mi primera entrada en el campo flanqueada por personas que, a los ojos de los Roma, representaban un papel institucional. Antes de

iniciar el trabajo de investigación, pedí permiso a los supervisores institucionales del campo y, en particular, al jefe de los servicios sociales del municipio de Cagliari para los inmigrantes y los nómadas de la zona. Mantuve contacto con ellos durante todo el trabajo de investigación, pero, durante mis entradas al campo, traté de ocultar nuestra relación para intentar sumergirme de una forma neutra en el contexto social del campo. Conocer a los Roma dentro de su entorno de vida era esencial para mí, para reconstruir, a través de su punto de vista, el perfil de su cultura, para identificar su percepción del espacio, intentar reconstruir su identidad y la sensación que cada uno pone en sus obras. Por estas razones, para ser capaz de entrar en contacto con ellos -sin despertar demasiadas sospechas- decidí ir con un voluntario que se hizo cargo de ellos durante algún tiempo y con los que había logrado establecer una relación de amistad.

El impacto no fue lo mejor. Alrededor de las caravanas no había nada, sólo una amplia extensión de terreno separado por unos pocos árboles por la carretera. En todas partes charcos de agua y basura; frente a las dos chabolas había montañas de chabolas de residuos que -me dijeron- no podían ser desechados porque tóxicos. Las casas estaban dispuestas entre baches en la tierra y residuos. En gran parte eran caravanas a las que se añadieron unas pocas cabañas de madera y materiales recuperados de la calle, como chapas, placas de plástico y vasos. Todo estaba elevado del suelo. Delante había un espacio utilizado para aparcamiento, donde se albergaban muchos coches y furgonetas, todos con placas de matrícula italianas. En el aire olor a quemado, y el canto de un gallo que marchaba por aquí y allá, hurgando en la basura.

Caminaba en medio de decenas de personas que hablaban, gritaban y trabajaban, pero mientras tanto, me escrutaban. Era un manto de voces que guardaba unos momentos de silencio para atender a cada uno de mis movimientos para averiguar si yo era un peligro o una amiga. Paso a paso, me seleccionaban a través de los ojos de los pequeños y de los grandes, hasta que fueron interrumpidos por la primera pregunta que me hicieron: "*¿Quién eres? ¿Por qué estás aquí?*". Desde ese momento, la gente empezó a interrogarme acerca del por qué yo estaba allí.

Mi intención era no revelar mi papel de "investigadora". Yo no habría sido capaz de explicar con facilidad a los Roma que la razón que me impulsó a asistir al campamento, así como la curiosidad, era la elaboración de una tesis doctoral. Ciertamente habría puesto en peligro el proceso de aceptación que, me imaginaba, me habría comprometido totalmente durante los primeros meses de investigación²⁷. Dije inocentemente "*por curiosidad*" y la mujer respondió, con una voz muy firme: "*Por supuesto que eres curiosa de por qué vivimos como los indios de América*". Esta fue la confirmación de ser percibida como una intrusión y la consecuencia de mi torpe actitud.

Mientras pensaba, intimidada y asustada por un posible fracaso de mi primera tentativa y propósito de investigación etnográfica, una niña me sonrió y me saludó, sin dejar de decir "*hola*", "*hola*" a pesar de que me iba. Ella se sorprendió y, al mismo tiempo, se alegraba de mi presencia; la demostración era las sonrisas continuas que me enviaba. Yo estaba allí en un día especialmente lleno de problemas: en el campo no había electricidad durante tres días.

²⁷ También durante la investigación siempre he distanciado de llamarme "investigadora", porque es una etiqueta que recuerda a la perspectiva de una ciencia objetiva, individual, comprometida para observar y no a cambiar la realidad. Al mismo tiempo, mi compromiso y actitud se distanciaban por figuras como trabajadores sociales, educadores o proveedores de servicios específicos, o, a menudo, agentes de control.

Muchos hombres gritaban cuando trataban de ajustar el defecto eléctrico con el electricista, otros se quedaban a un lado en el patio de la entrada del campo, sin dejar de remover una lavadora, en medio de la maraña de hierro y electrodomésticos rotos. Las mujeres, preocupadas, miraban en grupo la evolución de la situación. Una de ellas, de una forma suave, me dijo que "*con el frío*" (era el final de enero) "*era imposible vivir*" y que por esta razón su marido había comprado un generador de energía, pero que "*no todo el mundo puede gastar tanto dinero*". Una familia -me dijo la mujer- la noche anterior, fue al hospital por una intoxicación después de encender un fuego en el interior de la caravana para calentar a los niños congelados. "*Sin quemar los neumáticos eh, solamente la madera*", especificó. Algunas mujeres se acercaron, preguntando si había alguna noticia y si, durante el día, había vuelto la luz.

Todos pensaron que yo era una trabajadora social o una empleada municipal, o que era parte de alguna ONG, porque nadie más entraba al campamento gitano. Bruscamente, entonces la segunda pregunta fue: "*¿Para quién trabajas?*". Mi posición de simple estudiante universitaria despertó sospechas y curiosidad, hasta el punto de repetir la pregunta varias veces y en varias ocasiones. Otra mujer, con un tono de voz feroz, después de hacerme las habituales y rituales preguntas, me confió su preocupación por qué el bebé que tenía en brazos, envuelto en una manta de lana por el frío, todavía no hablaba *romani*: "*¿no me habrán dado un niño italiano en el hospital?*" -me preguntó de broma.

Pensé que debía volver, consciente de la dificultad de ganar su confianza, pero también de esas sonrisas que ya me hicieron sentir inmersa en el campo. Era totalmente inexperta y sin duda mi timidez no me ayudaba. Alternaba momentos de intrusión haciendo preguntas sin entender cuándo era el tiempo para hacerlas, y cuándo no lo era, con momentos de silencio en los que traté de prestar atención, también, al simple movimiento de los ojos para no ser demasiado intrusiva.

Me concentré en los niños, curiosos por la nueva presencia: jugaba y hablaba con ellos, teniendo cuidado con el espacio circundante. Los adultos estaban muy nerviosos porque, además de la falta de corriente eléctrica, se añadió la preocupación por el inicio de los trabajos para el mantenimiento extraordinario del campo, previsto en los días siguientes. Los hombres se movían en grupo para enseñar a un voluntario todos los problemas del campo, que estaban poniendo en peligro la salud de los adultos y especialmente, la de los niños. Todos expresaron su ira con fuertes gestos y movimientos corporales. No estaban de acuerdo con la idea de mover el orden de los lanzamientos para construir una pared de separación en el medio del campo, porque -me explicaron- esa idea de insertar una pared divisoria con el nuevo proyecto extraordinario de mantenimiento del campo, no era de ellos, sino de "*los del ayuntamiento*".

Aclaro que, después de que el personal técnico del Servicio de Salud Pública, comprobó -en enero de 2010- la falta de condiciones mínimas de vida, el Consejo del Ayuntamiento decidió proponer un proyecto de mantenimiento extraordinario del campo, con la creación de servicios y de soluciones alternativas de vivienda para caravanas y cabinas. Entre las intervenciones del mantenimiento propuesto, en esos días se estaba discutiendo entre los representantes municipales y los gitanos mismos, la posibilidad de construir un muro que dividiese las dos "*bari familie*" (Piasere 1991, 9)²⁸

²⁸ Piasere utiliza el término "*Bari familia*", que literalmente significa "gran familia" para referirse a la familia extendida.

del campo, después de que ocurrieron muchos episodios de litigios. La oposición de los Romà estaba clara. La opinión general era que el muro no era una solución justa para resolver conflictos entre las familias, ya que "*no somos animales que van a ser encerrados en una jaula*", dijeron.

Las frecuentes peleas -me di cuenta- fueron causadas por la convivencia forzada, a pesar de las diferencias culturales y étnicas de las dos familias extendidas. La diferencia en los hábitos de estilo de vida ya era significativa, a partir de una primera observación. La familia que vivía en la "zona de parada permanente" (es decir, en la parte adyacente a la entrada del campo) era muy animada, ruidosa, colorida, incluso en la ropa que llevaban sus miembros, pero sobre todo era más numerosa de la que vivía en la "zona de tránsito".

Decidí visitarlos todos los días. Obviamente, tuve que adaptarme y mi posición dependía de su situación. Al principio, para ellos -por lo que decidieron- yo era una "voluntaria". La asociación era obvia porque fui al campo acompañada por un miembro de una asociación voluntaria. Como ya he dicho, su compañía fue fundamental para entrar en contacto con ellos. Pero no fue suficiente para los propósitos de mi aceptación. Como me explicaron más tarde, mi aceptación fue posible en primer lugar porque yo estaba de acuerdo con compartir su vida diaria, una vida que sabían que los italianos desprecian. Desde su punto de vista, lo había demostrado con mi comportamiento.

Observé todo lo que pasaba todos los días, todo lo que pudiese ser interesante para mi investigación. Traté de capturar todos los detalles con la vista y el oído, porque me había dado cuenta de que, sobre todo aprovechar los ruidos particulares, podía ser útil en la reconstrucción de ciertas escenas vividas en el campo, una vez de vuelta a casa, cuando me encontraba sola escribiendo mis notas que demostraron, sin duda, la herramienta más útil para los fines de la etnografía. Hice todo esto sin "entrometerme" indiscretamente en sus vidas. Al principio tuve que tratar de "curiosear" sin hacerme notar demasiado; es decir, sin parecer intrusiva.

Asumí una posición absolutamente neutral en caso de que ocurriese algo que habría sido, para ellos, una fuente de "represión" de los supervisores del campo. Me limitaba a hablar con las personas más jóvenes del campamento, los niños de hasta 20 años, porque me había dado cuenta de que se mostraban felices por mis visitas a diferencia de los adultos, que siguieron mostrando fuertes sospechas por mi presencia hasta los últimos meses de mi investigación. Con los chicos de edades comprendidas entre los 14 y los 20 años, hablábamos de todo. Cada día era una cita, así que podían contarme algo curioso sobre su cultura, sus hábitos, una broma y, por otro lado, poder saber algo más acerca de mí. Fue un intercambio, un continuo "*do ut des*".

Con algunos de ellos nació una pequeña amistad. De esa manera entendieron que yo era honesta con ellos, que podían confiar en mí y que yo también podía ser útil. Por esta razón me pedían información acerca de la escuela, querían que yo les leyese artículos de periódicos o textos que pudieran ser interesantes para ellos²⁹, y muchas veces incluso las sentencias del Tribunal. También fui útil para aclararles cualquier dificultad de la entrega de documentos. En algún momento apareció una especie de competencia entre los chicos y los niños para "tenerme" con ellos. Esto implicó -porque mientras tenían

²⁹ Me pedían a menudo que les leyera artículos de prensa sobre noticias relacionadas con el mantenimiento del campamento, "*para que no se burlan de nosotros y sabemos que*" - que me dijeron.

confianza en mí yo continuaba haciendo preguntas a la derecha y a la izquierda- aceptar mi papel oficial de "curiosa".

No recuerdo exactamente si fui yo la que se lo reveló o si los Roma llegaron a entenderlo, o ambas cosas, pero a partir de un momento, sabían que yo quería espiar su cultura y forma de vida. Así que empecé a hacer muchas preguntas, evitando, por supuesto, las indiscretas o las "demasiado personales".

Empecé a involucrar a las mujeres adultas. Con ellas se estableció una relación de enseñanza: ellas eran las maestras y yo la alumna. Las primeras enseñanzas se refieren a la cocina. Me enseñaron a hacer café según su forma tradicional (es decir, disolver el café molido en un recipiente con agua en ebullición, y dejar que se asiente en el fondo unos minutos antes de beberlo) y algunos platos típicos de la cocina de los Roma; me dieron consejos para "impresionar" a mis amigos en la cocina y poder pasar una noche divertida con ellos *"como una Romni"*. Me impartieron importantes consejos de vida: en la elección del marido *"porque tiene que ser bueno y te debe tratar bien"*, *"no importa si es bueno o malo, tiene que amarte, tratarte bien y compartir el valor de la familia"* y en la del trabajo, aconsejándome el papel de abogado o trabajador social *"porque te vemos bien en la aplicación de las normas, que eres buena y amable"*.

Establecida una relación confidencial con las mujeres, fue más fácil para mí que incluso me aceptasen los hombres del campo. Si las mujeres confiaban en mí, entonces ellos también podían hacerlo. Tardó tiempo, transcurrieron meses desde mi primera entrada al campamento antes de que yo pudiese obtener una conversación completa con uno de los Roma, pero empezaron a pensar en mi presencia diaria como si fuera algo normal.

La relación con los hombres fue diferente. Nunca he sido capaz de crear un ambiente de confianza, sobre todo porque no había muchas oportunidades de encontrarme a solas con ellos. Normalmente los hombres pasaban sus días entre sólo hombres, moviéndose entre ellos desde el campo para dirigirse a la ciudad: desmontaban aparatos viejos, recuperaban metales, hacían pequeños trabajos de reparación; eran todas obras que para ellos representaban fuentes de ingresos.

De esta manera mi aceptación en la familia Sulejmanovic surgió casi automáticamente y tuve la oportunidad de empezar mi primer trabajo etnográfico. Fue a finales de abril de 2010. Habían pasado, entonces, cuatro meses.

Empecé a hacer pequeñas entrevistas: solamente los más comprensivos con mi situación resistieron más de un cuarto de hora a mis preguntas y después, con una excusa, o porque fueron llamados para hacer las tareas domésticas, se alejaban. Era imposible hacer las entrevistas. De acuerdo con lo que aporta Piasere en sus trabajos etnográficos, los gitanos estaban demasiado ocupados viviendo. Por lo tanto, la mayoría de las veces, me encontré haciendo preguntas frente a las tinas de agua, mientras que las mujeres lavaban la ropa, o delante de la estufa, o en el caso de las entrevistas (pero esas no se pueden definir metodológicamente entrevistas) a los hombres, frente a montones de metales. Estaba siempre en el patio exterior de la casa, porque la entrada en la casa habría provocado un sentimiento de vergüenza –me explicó Mónica (madre de 6 hijos)- debido a la falta de servicios y los muebles recogidos de la basura³⁰.

³⁰ En los años siguientes, con el aumento de la intensidad de nuestra relación, por el contrario siempre me han acogido en sus hogares.

No siempre, sin embargo, el mecanismo de pregunta-respuesta funcionó. Es muy difícil que alguna información con ellos se obtenga a través de una pregunta directa. Intenté hacer alguna pregunta más a continuación y los Roma se alejaron y me dejaron sola, sin delicadeza. Por esta razón fue crucial la ayuda de un informante clave entre los miembros del campo. En la investigación etnográfica, especialmente en la antropología, es común el recurso a informantes "nativos", a las personas con las que el observador establece una relación privilegiada, a veces de amistad, y de las que obtener información valiosa sobre la sociedad tema de estudio.

En mi caso, el más importante fue Edir, con quien inmediatamente entendí que iba a estar especialmente de acuerdo. Conseguí su confianza simplemente hablando con él con frecuencia, en muy poco tiempo, en poco más de un mes, Edir me llamó por mi nombre, venía hacia mí en la calle antes de llegar al campamento, se aseguraba de que volvía día tras día. Construí con él inmediatamente una relación de intercambio de confidencias.

Todos los días me confió su deseo de inscribirse en la escuela de hostelería y convertirse en un cocinero profesional. Así que, después de un poco de aliento y diálogos particularmente motivadores para él, decidió volver a inscribirse en la escuela para conseguir la licencia de escuela media. Para estudiar, le di mis libros de la escuela secundaria y él, a cambio, para darme las gracias, me dio un diccionario romaní-italiano construido y diseñado íntegramente por él con muy pocos materiales disponibles y que sigo guardando celosamente.

Este acto me confirmó el nacimiento de una relación especial de confianza: decidí confiar únicamente a él mi objetivo de investigación. Fue la mejor opción: cada día Edir me dio información interesante que yo nunca habría obtenido sin su ayuda. Después de meses de conocimiento, me confió que se había acostumbrado a mí, porque: "*¡eres una buena chica, que no dice puh que asco los gitanos, que sucios!, sino que viene al campo a visitarnos*" -dijo.

En cuanto a mis notas, son ciertas las que podían ser las condiciones: saqué todas las notas fuera del campamento, porque se sabe que tal vez los Roma no aprecian la divulgación y por qué, si se toman en el momento, pueden ser intercambiadas como algo de infracción o de denuncias, habiendo entre ellos muchos analfabetos o semianalfabetos. La escritura de las notas etnográficas es el primer paso en el complejo proceso con el cual transformamos sus vidas en un texto (Clifford 1986; Geertz 1988). Las notas etnográficas no son el espejo donde se refleja lo que pasó en el campo, sino más bien un filtro que organiza los materiales seleccionados a partir de los criterios de importancia que conducen el ojo primero y luego la pluma del investigador (Emerson, Fretz, Shaw 1995, 66).

Podía tomar notas en el momento, sólo cuando eran sobre la lengua romaní; *¡a veces eran los mismos niños los que escribían en mi cuaderno o, a animarme, para tomar notas y no olvidármelas "como siempre te pasa, Norma!"*. En mis primeros experimentos de investigación, he usado poco la tecnología: tomé algunas fotos y, desde luego, no he utilizado la grabadora. Era yo la que me negaba incluso sólo a pensar en que se podía utilizar, porque manteniéndola oculta, tenía miedo de perder la confianza por la que había trabajado mucho durante esos meses.

El término confianza lo uso para identificar el proceso, a largo plazo, de la construcción de las relaciones que subyace a la investigación, de la participación en la vida cotidiana de las personas y del acompañamiento (motivacional y práctico) a través de pasajes, eventos y contextos de vida³¹. La inmersión etnográfica me permitió de hecho, desde el principio, crear momentos de participación que requerían atención y memoria, al igual que una implicación sincera, física y emocional, sin papel y bolígrafo en la mano.

Por todas las razones descritas hasta ahora, decidí enfocar mis comentarios sobre las prácticas de vida, la construcción de identidad y el sistema de parentesco de la familia extendida de Edir: los Sulejmanovic.



Cagliari, campo nómada, enero de 2010. Con Mónica y Romina delante de la entrada del campo.

³¹ En una vista relacional de la etnografía, el etnógrafo no se acerca a los campos de experiencia, sino a la gente y comprende el mundo social en el que se sumerge a través de las experiencias de la vida, pasos, cambios, explicados e incorporados a las historias personales que producen efectos y reacciones, reconfiguran oportunidades y apoyan el crecimiento personal.

4.1.3 Estrategias del trabajo etnográfico

El primer obstáculo que tuve que superar antes de emprender la investigación en los meses de 2015, fue el explicitación de mi papel. A diferencia de los años anteriores, sabía que algo había cambiado, que mi principal interlocutor había tomado cursos como mediador cultural y que, por lo tanto, podía entender más fácilmente mi velo de "investigadora" y que probablemente sería capaz de transmitirlo a los demás miembros de la comunidad. Aclaré con él, desde el principio, los fines de mi investigación e intervención, si bien, todavía tenía muchos miedos. Tenía miedo de la dificultad de la comprensión de mi papel por los otros chicos y de la interpretación de la encuesta sobre todo por el contexto de la ilegalidad donde, a menudo, estábamos. Pero le di a conocer totalmente y con detalles, de una forma gradual mi papel y las relaciones establecidas con el tiempo, y recibimos reacciones positivas de los participantes con respecto a la investigación.

A mi trabajo, de hecho, se unió, casi permanentemente, la presencia de un fotógrafo profesional, que cubrió el doble papel de investigador-operador y fotógrafo. Su papel fue más natural, pero no menos difícil: siempre han sido los mismos Romà los que querían ser immortalizados en algunos momentos, demostrando y cambiando el propio *self* en relación con los diferentes contextos. Pero a menudo la fotografía era motivo para intercambiar o negociar la relación con ellos.

Los principales momentos compartidos con las familias Xoraxané de Cagliari eran actividades lucrativas del día, comidas, reuniones amistosas, diversiones, fiestas (Ederlezi, matrimonios, defunciones), momentos de contacto con los servicios de salud. En algunas de estas situaciones me encontré "añadiéndome" como un actor más; otras han sido "creadas" en la interacción entre yo y los Romà.

El segundo caso es especialmente característico de la relación especial que se ha desarrollado con Edir, al que había dejado con 17 años en el campo nómada en 2011 y al que encontré casado y padre de una niña en 2013. Nos encontramos por casualidad un sábado por la mañana en el mercado de la ciudad de Cagliari, donde mendigaba con su joven esposa. Fue un momento muy emocionante, en el que la alegría expresada por sus lágrimas al verme de nuevo, me animó a optar por centrar mi atención en sus interacciones diarias, en el estudio de su nueva identidad como esposo y padre, junto a su descubrimiento de un mundo lejos del campo, como esperaba unos años antes.

Pero las relaciones y los sentimientos hacia los Romà no siempre han sido continuas y no se caracterizan sólo por el cuidado, la amistad o la cercanía. Algunas relaciones fueron suspendidas durante la investigación y, a veces, he perdido el rastro de nuestros contactos, debido a un malentendido, a alguna disputa familiar donde mi presencia era percibida como excesiva, o simplemente debido a que emigraron a otro país por un período. Incluso con Edir y Svetlana ha habido tensiones relacionales: se sintieron traicionados cuando, después de haber tenido algunos problemas de salud, decidí escapar de la isla durante un mes sin hacerlos partícipes de mi opción -se lo confiaron a mi colega y su amigo Francesco. Así cómo se resintieron particularmente por mi decisión de ir a España para hacerme cargo de un ulterior caso de estudio (del que hablaremos en el siguiente capítulo), siempre confesando a Francesco que yo era una decepción después de haberme considerado una hermana, como una de ellos.

Ninguna de estas situaciones, sin embargo, ha puesto en peligro nuestra relación, que continuó después de la investigación. A veces, incluso pueden presentarse sentimientos de amor o atracción. Tales sentimientos son tabúes en las relaciones de investigación: mi colega y yo hemos comparado y tratado estas situaciones como una imposibilidad al fin de mantener la ética profesional, pero también a causa de un sentimiento de responsabilidad hacia los participantes, porque nos parecía injusta esa implicación.

La regla que nos propusimos en nuestro pequeño equipo de investigación de campo fue decirnos "todo". Hicimos uso de estrategias de trabajo con las emociones, aprovechando el espacio de reflexión distintiva de la investigación etnográfica, elegida aún por el deseo de mantener una especie de "equilibrio mental" en el trabajo de campo: un componente ético necesario cuando se trabaja en un contexto particular que abarca todo lo que es totalizante como el de los Romà. A menudo nos aventuramos en nuevas situaciones que se presentaban día a día y que nos veían, pero por encima de todo, que querían (los Roma de que hablamos), que nosotros fuéramos los protagonistas. Surgieron situaciones sensibles relacionadas con incidentes de ilegalidad, o "falsa ilegalidad", como en el caso de una petición de que lleváramos a cabo un falso secuestro para llevar a casa a una joven Romni. La comparación fue de decisiva importancia para el mantenimiento de una sana convivencia dentro del grupo, en todas las circunstancias de fuerte emoción.

La escritura de las notas de campo ha sido una de las herramientas de mediación reflexiva, cuyo papel fue más allá que la de actuar como recordatorios. Escribir me ha permitido expresarme, organizar pensamientos y establecer la experiencia, cuestionando nuestras hipótesis, realizando un trabajo de primera interpretación, pero también de transferir la experiencia de un primer nivel emocional a un nivel más abstracto, de intercambio y conceptualización. Pero, sobre todo, me ha permitido poner orden entre los muchos datos recogidos durante la investigación.

Las notas etnográficas incluyen la descripción detallada de lugares, personas, eventos, preguntas y respuestas. La opción elegida fue incluir en las notas de campo y en el análisis, las reflexiones sobre nuestra identidad, nuestras emociones, actitudes y estereotipos que a mí misma me afectaban. Esto para las necesidades personales de auto-expresión, pero también para representar mejor lo que ocurre "en el medio" durante el encuentro entre dos mundos, el del observador y el de alguien que se ha comprometido a vivir. Al final del día escribía en mi cuaderno todas las experiencias y re-formulaba, afectando la misma memoria de los acontecimientos también en vista de nuevas ideas y nuevos puntos de vista y reflexión. La escritura de las notas etnográficas, además de seleccionar lo que merece ser puesto sobre el papel, contribuye a ponerlo en buenas condiciones. Malinowski escribe:

“Por mi experiencia personal puedo decir que muy a menudo un problema parecía resuelto para mí y todo firme y claro, hasta que empecé a anotar un breve esbozo preliminar de los resultados. Sólo entonces me di cuenta de las enormes deficiencias, que me mostraban dónde había nuevos problemas y me llevaban a un nuevo trabajo” (Malinowski 1922, tr. It. 1973, 40).

Preparándome a retratar nuestra experiencia, lo que hemos hecho, visto, oído, aprovechando la distancia analítica que la escritura nos hace ganar, a menudo reconocemos límites que no habíamos capturado en el despliegue (Lofland 1971, 102).

La redacción de las notas de campo se realizaba a diario, y leerlas me permitía sacar conclusiones acerca de lo que en el futuro habría sido mejor mirar con más cuidado, con las personas con las que habría sido mejor charlar, y más en general sobre la forma de abordar la experiencia de campo. El espacio de reflexión de las notas ha requerido una gran inversión en términos de tiempo y fue en general muy útil para gestionar las emociones, ya que, a través de la narración en el diario, la experiencia tiende a reducir su tamaño y adquiere mayor sentido y coherencia. A veces, sin embargo, al final de la tarde las notas no fueron suficientes: dada la madurez de la relación ahora adquirida con Edir y Svetlana, durante el relato de algunas historias complicadas, me invitaron a abrir mi Mac y transcribir la totalidad de las historias con una calma absoluta, para evitar desatender los detalles más destacados en la reconstrucción de los hechos.

Incluso la fotografía ha permitido el desprendimiento de sus ojos, el elemento central de una práctica reflexiva. La sociología visual ha ofrecido la posibilidad de construir un nuevo método, basado en el entendimiento de las imágenes que se construyen socialmente, y por lo tanto la necesidad de la colaboración entre el fotógrafo y el sujeto de la fotografía (Harper 2005). Aun más en la investigación con los jóvenes y los niños, las herramientas visuales proporcionan el acceso a significados que difícilmente serían verbalizados, y llevan la riqueza visual del mundo de los jóvenes Romà en la investigación (Clark-Ibáñez 2007).

En nuestro proyecto hemos utilizado, en múltiples modos y propósitos, el instrumento fotográfico. En primer lugar, ha tenido un propósito comunicativo de documental, ya que ilustra y comunica, de una manera de gran expresividad e impacto, imágenes y proyecciones del papel del investigador durante la experiencia etnográfica. Es un uso más clásico de la fotografía (la antropología visual, por ejemplo), con el propósito de contar la experiencia en el campo. En segundo lugar, tomar fotos durante las reuniones con los jóvenes y las familias, es casi un ritual de interacción. Significa capturar momentos en que ellos están juntos, y marca la importancia del momento. Las fotos fueron devueltas a los jóvenes y a las familias, tanto a solicitud de los protagonistas de las fotografías, que querían mostrarse y mostrar las impresiones en sus hogares, como una oportunidad para fortalecer las relaciones y garantizar simbólicamente la continuidad de nuestras relaciones.

Durante los trayectos relacionados con el espacio, sin embargo, tratando de dar voz a las representaciones del *self* de los jóvenes, las sesiones fotográficas han tomado la forma de una exposición de sí mismo, donde los jóvenes han elegido los lugares significativos para ellos, los vestidos con que sacarse las fotos, la forma de auto-presentación que correspondía al *self* deseado, imaginado, proyectado. Posteriormente, entre cientos de fotos realizadas a cada uno, junto con mi colega operador-fotógrafo, ellos elegían las que mejor correspondían a su imagen y a la imagen que ellos atribuyen a los espacios en los que se retrataron. La imagen negociada con los participantes facilita un proceso de *empowerment*: soy yo la que cuento de mí.



Cagliari, marzo de 2015. Ludovica elige un vestido con el que fotografiarse en el dormitorio.



Ludovica y Svetlana posan delante de la cámara para mostrar su unión



Svetlana posando con su vestido favorito para mostrar la decoración del armario.

4.1.4 La interacción durante la investigación

El trabajo etnográfico requiere, además de la observación, el diálogo. En la metodología existen y son útiles algunos trucos que ayudan en el registro de la investigación para que ellos "digan" lo que nosotros queremos saber. Es una especie de "juego de confianza". El truco requiere que el observador cuente algo de sí mismo a sus interlocutores, tal vez tipo de un pequeño "pecado" privado, del mismo tipo de los que desea solicitar una confesión (Douglas 1976, 173). Otro truco es, considerar descontados algunos comportamientos, eventos, situaciones en los que se desea determinar la consistencia, preguntando, en efecto, no, sí, sino, cómo (Douglas *ibid*, 179-184). En el campo, el ir y venir entre la observación y la concentración en el detalle se acompaña de una forma especial de diálogo con los participantes, lo que Lanzara (1988) llama *backtalk*: expresión que designa al conjunto de observaciones y comentarios elaborados por los participantes y referidos a la relación de observación, o a las interpretaciones de la cultura desarrolladas por el observador.

Sobre la forma de llevar a cabo su propia investigación etnográfica es difícil seguir una receta específica. Con este fin, es agradable la definición de observación participante, trabajo de campo (*fieldwork*) hecha por Jack Douglas (1976, 16), que define la observación participante como una técnica que tiene como objetivo el estudio de la interacción social mediante la interacción entre el observador y las personas en que se

concentra la atención. La observación participante estudia, como se indica en los manuales de metodología (Cardano 2011, 133), la interacción social con la interacción social. Desde este asunto se pueden encontrar dos objetos: las interacciones sociales de que son protagonistas las personas en el estudio; la interacción social entre éstos y el observador.

En referencia al segundo objeto, en la primera fase de la investigación, no fue fácil empatizar con los Roma masculinos. Mi inclusión en los lugares de observación, y la aceptación como elemento de intrusión en la vida cotidiana de la comunidad, ha sido objeto de amplia reflexión vinculada al modo de inserción. Como se ha mencionado, después de un pequeño periodo en el que las reuniones fueron mediadas por la presencia de un voluntario en el campo nómada, las primeras relaciones sólidas se establecieron con las mujeres, los adolescentes y los niños. Básicamente, los hombres se relacionan estrechamente con los hombres, mientras que la interacción entre yo y un *rom*, inicialmente, ha demostrado ser problemática en algunos casos.

En primer lugar, en el contexto de trabajo, donde mi presencia como simple observadora fue percibida como un elemento de trastorno muy raro, dado el fuerte carácter de género que se atribuye a la elaboración de los metales (actividad que se lleva a cabo en los espacios del campo nómada). Otras veces, las primeras conversaciones con las mujeres casadas eran a menudo interrumpidas por sus maridos, preocupados por la idea de que mi presencia y el establecimiento de relaciones amistosas, pudieran influir de cualquier forma en la vida y los hábitos de sus esposas. Sucedió, también, que un hombre adulto hubiese interpretó mi libertad de interacción con mujeres y hombres como una propuesta de naturaleza completamente diferente.

En la interacción cara a cara, durante el trabajo de campo, es posible que la timidez ponga en peligro los resultados de inmersión etnográfica, así como la sensación de miedo que podría resultar de la posibilidad de tener "sorpresas desagradables". La percepción (observacional o interactiva), el tipo y grado de perturbación inducida, a veces imaginado, a veces detectable a través de *backtalk*, proporciona elementos útiles a la calificación del "*grado de incertidumbre*" (Rey, Leohane, Verba 1994, 31-33), que se basa en las teorías que se elaboran a partir de los materiales empíricos adquiridos. El análisis de estos aspectos lleva a preguntarse sobre la posible presencia de barreras de acceso a la información que pretende adquirir el etnógrafo; lo que Douglas ha etiquetado como *front* (1976, 73-80).

La presencia de barreras en la información se reconoce tan a menudo cuando encuentras, en el camino de la investigación, obstáculos sociales ("¡esto no es asunto tuyo!") o físicos. El asunto se complica aún más por las barreras invisibles, construidas a través de mentiras que los participantes deciden interponer en nuestra experiencia de su mundo.

A menudo he percibido sentimientos de desánimo, ansiedad y miedo. Como he descrito, después de un período específico, establecí una relación especial de confianza con Edir y su esposa Svetlana. Eso me ha permitido compartir todos los momentos del día en sus hogares, y establecer una relación de amistad que iba mucho más allá del objetivo de la investigación, involucrando la esfera personal de los sentimientos.

En una ocasión, en particular, después de cenar con Svetlana y su hija Giordana en un conocido pub de Cagliari, llevé a las Roma en mi coche al campamento informal donde su marido y su familia extendida les estaban esperando. Antes de entrar al campo,

Svetlana me hizo parar, no lejos de la entrada, en un lugar oculto a la vista de los miembros de la comunidad romaní, para quitarse los pantalones gagè que había llevado a la cena y ponerse su falda roja. En cuanto llegué a la entrada del campo a medianoche, mi coche estaba rodeado por los hombres del campo que nos preguntaban cómo habíamos pasado la noche, y cómo habíamos pasado el tiempo, pero mientras tanto analizaban todos los detalles del coche.

Cuando me di cuenta de que la interacción con un *rom* era percibida como un problema, traté de mitigar el impacto de las "transgresiones" de las reglas de interacción entre los géneros, pensando en lo que habría sido el modo más adecuado de la interacción, y que también habría sido más adecuado, entre Francesco y yo, para establecer el primer contacto con cualquiera de los participantes. El papel de Francesco era, de hecho, esencial para permitirme interactuar con los miembros del campo nómada ilegal.

A medida que pasaban los meses, (y en algunos casos años), en una segunda fase de comprensión y confianza mutua, las limitaciones en la interacción con los participantes de género masculino se aliviaron. Sucedió que se convirtieron en broma, discusión y oportunidad para enriquecer los puntos de vista sobre las dinámicas asociadas con la vida en la ciudad.

En la segunda fase de la etnografía, de hecho, mi relación con los Roma cambió por completo. La relación de confianza creció a tal nivel que era fácil y natural contar, sobre todo a Edir y Svetlana, actores clave en la investigación, mi papel y la importancia de pasar tiempo juntos. Confiarles por completo lo que era el objetivo final de nuestras reuniones diarias, así como explicarles lo que es una tesis doctoral, no ha prevaricado nuestro juego de confianza. Por el contrario, lo ha consolidado. La mutua confianza ha permitido que yo fuera reconocida como "nativa".

La interacción con Edir, a lo largo de los años, ha cambiado hasta el punto de ser considerada yo una Romni. En los primeros años de la investigación Edir había tratado de expresar su afecto. Lo hizo a través de pequeños gestos cotidianos, pero nunca verbalmente y directamente. Esto, sin embargo, fue posible a través de la introducción, en la interacción, de nuevas herramientas de comunicación tales como el smartphone que, a diferencia de los primeros años de la investigación, han facilitado y enriquecido el intercambio.

El chat ha permitido superar la vergüenza de la interacción cara a cara y ser capaz de expresar sentimientos de afecto que Edir y Svetlana sentían por mí. O, en el caso contrario, de expresarme directamente, sin pelos en la lengua o barreras invisibles psicológicas, su desaprobación de ciertos comportamientos o la inseguridad debida a ciertas situaciones existentes en el transcurso de los días. En consecuencia, formas insignificantes de actuar a diario, como la forma de ponerse en contacto conmigo o el lenguaje corporal, se han traducido en lenguaje verbal a través del chat de un móvil, que se ha convertido, dirían los interaccionistas simbólicos, en el símbolo de una apreciación.

En uno de los primeros mensajes que Edir me envió a través de la aplicación de smartphone "WhatsApp" escribió: *"te queremos bien"* adjuntando a la conversación un corazón. Era una novedad absoluta en nuestra interacción y nuestra relación. No obstante, ya era consciente de la relación que se había construido con el tiempo.

WhatsApp también ha sido una herramienta para poder enviar fotos y vídeos que representaban a la familia en momentos en que yo no estaba presente, mensajes vocales para intercambiar frases divertidas o para facilitar la conversación, evitando el uso de la escritura en italiano.

El uso de Internet y de la tecnología telefónica ha hecho posible facilitar la oportunidad de vernos, quedando con citas en el preciso momento del encuentro. Fue una gran manera de facilitar y agilizar el tiempo de interacción y, por lo tanto, la investigación. Quien frecuenta a los Roma, de hecho, sabe la dificultad de ser capaz de fijar una cita con ellos de antemano.



Cagliari, mayo de 2015. Finalmente me consideran una de ellos.

Edir: *"Ahora Norma si que eres en realidad una de nosotros, eres nuestra hermana, eres un Ciuvrì."*

4.2 El Heteroreconocimiento y el control social hacia los Roma

Siguiendo el enfoque teórico propuesto en el segundo capítulo, este párrafo está destinado a ayudar a profundizar en los procesos de control y heteroreconocimiento hacia los Roma, y las resultantes políticas nacionales y locales referidas a ellos. Como se verá, apuntan principalmente al contexto de viviendas, educación, y salud que bien representan los procesos de construcción de la exclusión / inclusión social de los gitanos que se consideran enemigos y problema público. Varios estudios de autores italianos

muestran las consecuencias relacionadas con lo que ha sido definido por varios sociólogos como la política de exclusión (Colacicchi, 1996; Schiavone, 1997; Simoni, 2008; Vitale, 2008) y de vivienda de los Romà Xoraxané.

El Antigitanismo -el fenómeno de deshumanizar a los Roma, reduciéndolos a una serie de estereotipos negativos y de actuar sobre ellos en los sectores públicos y privados- se divide en una variedad de formas que afectan a la vida de los Roma de diferentes maneras.

El enfoque de este párrafo se basa en la dimensión institucional de este fenómeno, en el examen de cómo la política de exclusión -en el gobierno nacional, regional y local- tiene un fuerte impacto en la vida cotidiana de la población romaní en Cerdeña. Posteriormente, en efecto, se concentrará la atención específicamente en la descripción de los campos en los que los Roma Xoraxané de Cagliari vivieron y donde, en algunos casos, siguen viviendo, a pesar del desalojo y de las políticas “de inclusión de vivienda” propuestas por el Ayuntamiento de Cagliari.

En consecuencia, su enfoque es interdisciplinario: combina el análisis de la política social, la sociología y la antropología. Isabella Clough Marinaro y Ulderico Daniele (2011) examinan como Roma, la ciudad italiana con la mayor población de los Roma, se ha enfrentado a estos grupos, ya que a partir del 2008 hablan oficialmente de “emergencia nómadas”. Los autores muestran que ha surgido un nuevo paradigma político: se redefine la cuestión gitana como un problema humanitario y se está estimulando, al mismo tiempo, una nueva forma de representación política dentro de la comunidad de los Roma. Sostienen, sin embargo, que estos acontecimientos aparentemente positivos en la práctica, dan como resultado la creación de una nueva generación de campos romaníes que erosiona aún más su ciudadanía.

Desde un punto de vista más antropológico, Marco Solimene, dentro del debate italiano, analiza las comunidades gitanas que viven en campamentos no autorizados en el área de la Magliana de Roma. Analiza los efectos que han causado las recientes llegadas masivas de los Roma rumanos en la ciudad, y en particular la de los bosnios Xoraxané Romà, que ya vivían en la zona durante décadas (Solimene 2014). Explica cómo las reacciones alarmistas y xenófobas a este influjo, en Italia, han llevado a una escalada de las políticas represivas, las relaciones directamente interesadas entre los grupos romaníes y sus complejas interacciones con la ciudad (Solimene 2009).

No menos importante es el estudio de Sabrina Tosi Cambini (2008), que resume los resultados de un amplio proyecto de investigación que tiene como objetivo recoger el mayor corpus posible de datos legales sobre casos frecuentes en que los Roma, especialmente las mujeres, por supuesto secuestro de niños no gitanos menores, son detenidas y procesadas, y el papel que el mito de “*la zingara rapitrice*” (tr. Es, “la gitana secuestradora”) juega en esta tendencia.

En Italia, Nando Sigona proporciona una visión general de la situación actual de los Roma y Sinti y, en particular, explora las formas en que las recientes iniciativas de debate y política han causado la nomenclatura de la cuestión *Rom* (Sigona 2006). Sostiene que los campamentos son una consecuencia directa de las hipótesis culturalistas de los formuladores de políticas avanzadas hacia los Roma y que la actual campaña violenta contra los Roma en Italia se basa en los mismos conceptos (Sigona 2011).

4.2.1 Las políticas de vivienda y de exclusión en Italia y Cerdeña

En Cerdeña, como en todas las regiones de Italia, los campos son áreas equipadas de parada para los "nómadas" (equivalente a los Roma), donde viven en condiciones de hacinamiento, con falta de higiene y de instalaciones médicas, en segregación de zonas comerciales o residenciales. La vida en los campamentos a menudo crea un círculo vicioso, que limita el acceso al mercado laboral, a la educación y a los servicios para las personas que no tienen suficiente espacio para vivir, descansar, cuidar de su hogar y de la familia o para el cuidado personal.

Las condiciones de vida, la discriminación en el acceso a otras formas de casa o de subsistencia, el entretener entre las esferas de las economías ilegales e informales que coexisten, junto a la intervención pública de supervisión, son algunas de las principales características que hacen del campo nómada un lugar de poder y sufrimiento. Además, las políticas locales relacionadas con el desalojo de los ocupantes ilegales y los campos equipados formales, determinan una situación de incertidumbre general sobre los horizontes de las familias, que las obliga periódicamente a re-definir sus propias necesidades, prioridades y proyectos.

Los campos son la forma de vida por sentado cuando se habla de los Roma en Italia, construyendo y reproduciendo en el discurso público, en la prestación de servicios y en las políticas, la misma lógica de segregación que caracterizan a los propios campos como espacios de vida. A pesar de ser la forma más común, no todos los Roma viven en los campos, pero sobre todo no están allí por elección —como los medios de comunicación y los circuitos políticos dan a creer a la opinión pública—, sino como consecuencia de las políticas nacionales y locales que han caracterizado a las últimas tres décadas.

La Comisión Europea contra el Racismo y la Intolerancia (ECRI), en su tercer informe publicado en 2006, expresó su preocupación *“no sólo por las condiciones de vida en los campamentos, sino también reafirma que las autoridades italianas no deben basar su política en materia de los Roma y Sinti en el supuesto de que los miembros de estos grupos prefieren vivir como nómadas. Recomendamos encarecidamente a las autoridades italianas tratar el problema de la vivienda de la población Roma y Sinti en estrecha colaboración con las mismas comunidades, y recomienda que el objetivo a largo plazo de la política de vivienda debería ser la eliminación de los campamentos nómadas”* (ECRI, 2006).

Preocupaciones similares ya se habían expresado en el informe anterior de 2002, que mostró la tendencia de las autoridades italianas de hacer frente a todas las cuestiones relativas a los Roma y Sinti en el supuesto de que estos miembros son nómadas. El mismo informe también recomienda mejorar la situación de la población en materia de expedición de documentos de identidad, educación, empleo, salud, administración de justicia y las relaciones con la policía. Pero ya en 2000, el European Roma Right Center (ERRC) en su informe denunció a Italia como la "tierra de los campamentos" (2000) afirmando que la teoría nómada *"se emplea a menudo como justificación para la exclusión de los gitanos de las responsabilidades de tomar decisiones normalmente esperadas para otros seres humanos"*.

Era de la misma opinión el Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial (CERD) en su informe de 1999 para el cual, además de la frecuente falta de servicios básicos, *“vivir en campamentos no sólo conduce a la segregación física de la comunidad Roma de la sociedad italiana, sino también al aislamiento político, económico y cultural”*³².

En general, hoy los campos habitados por los Roma se pueden clasificar en tres grupos principales: los formales, los semiformales y los informales.

El primer tipo de campo se llama "formal" o "autorizado" o "equipado": los campos están autorizados por las autoridades locales (ayuntamientos, prefectos u otras autoridades) y “equipados” con las instalaciones básicas donde las familias gitanas viven en caravanas, casas móviles o contenedores de metal, equipados con agua corriente y electricidad.

Como demuestran los diversos informes anuales realizados por la Associazione 21 Luglio (2014, 2015) algunos asentamientos cuentan con instalaciones tales como centros de reunión, guarderías, mientras que la mayor parte ofertan transportes para llegar a la escuela. A menudo, este tipo de campo está estrechamente controlado y puede estar rodeado de vallas y muros con vigilantes en la entrada y cámaras localizadas por todo el campo. Los que viven en estas áreas, con frecuencia necesitan permiso para recibir visitantes externos e incluso miembros de su propia familia.

El segundo tipo es el de los campos semiformales: asentamientos espontáneos, más tarde reconocidos por los municipios, que proporcionan solamente servicios básicos como la recolección de basura, agua y electricidad. El tercer tipo de campo se llama "informal" o “no “autorizado”: estos campos a menudo se encuentran lejos de los centros de la ciudad, cerca de las estaciones o de vertederos, o directamente en antiguos vertederos. Las familias Roma viven en caravanas y barracas, a menudo sin acceso al agua potable o a la electricidad, gas para cocinar ni calefacción, sin acceso a las carreteras o al alcantarillado.

Un informe de la Comisión Europea contra el Racismo y la Intolerancia (ECRI), publicado en 2012, puso de relieve que las poblaciones de los Roma en Italia viven en campamentos formales, normalmente lejos de los centros de la ciudad, cerca de las zonas industriales. Todos estos informes muestran como vivir en campos en las periferias de las ciudades es una particularidad de Italia, y no una pauta general en todos los países de la Unión Europea, aunque los Roma siguen viviendo en situaciones de exclusión y discriminación.

En los últimos años esta situación ha empeorado, debido a las políticas dirigidas a los Roma después del "Estado de Emergencia Nómadas", ideado por el gobierno de Berlusconi en mayo de 2008 para resolver la llamada "amenaza de los nómadas" en cinco regiones italianas. Entre los grupos que sufren las peores condiciones de vivienda están especialmente los de Rumanía: “pagan el pato” de los recién llegados y el hecho de que los administradores locales traten de no dejarlos entrar, porque, en su opinión, hay ya más zingaros que los que esas ciudades pueden contener (ECRI 2012).

³² Consultar SCI Italia, SCI Romania, Centro Europeo Studi sulla Discriminazione (CESD), l'Associazione Arcilesbica LadyOscar, *I Dimenticati tra i Dimenticati*, en <http://www.theforgotten.eu>

Resumen de algunos numeros sobre los Roma y los Sinti en Italia y en Cerdeña



Roma y Sinti en Italia. Algunos números:

- 12 millones en Europa, de los cuales 6 millones en la Unión Europea
- Cerca de 180.000 en Italia, el 0,25% de la población total
- Sólo el 3% son realmente personas nómadas
- El 50% tiene la ciudadanía italiana
- Acerca de 40.000 viven en "campos nomadas"

Roma en Cerdeña. Algunos números:

- Cerca de 1.000 personas viven en Cerdeña, el 0,016% de la población total
- La mayoría de ellos son Roma Xoraxané de Bosnia
- Todos viven en campos nomadés y son sedentarios
- La mayoría de ellos viven en los campos nomadés en Cagliari y su hinterland
- Hay otros campos nomadés en Carbonia, Sassari, Olbia, Alghero, Oristano como se muestra en el mapa

- Campos nomadés en Cagliari
- Campos nomadés

La Estrategia Nacional para la Inclusión de los Roma (NRSI), aprobado por el Gobierno el 24 de febrero de 2012, confirmó la necesidad de superar los campos de "nómadas", ya que son un lugar de degradación (Enwereuzor, Di Pasquale 2009). También se ofrece múltiples soluciones que satisfagan las necesidades reales de los Roma, (ibid), pero a pesar de las indicaciones positivas contenidas en el documento, un gran campo formal, conocido como "La Barbuta", fue inaugurado por el Ayuntamiento de Roma en las afueras de la ciudad en junio de 2012.

Tales políticas y prácticas de intervención causan una variedad de efectos en la vida cotidiana de los Roma, en particular, ponen en peligro la salud, la educación y el empleo. El porcentaje de matriculación en la escuela, así como el porcentaje de niños romaníes promovidos a años posteriores, siguen siendo bajos a pesar de las diferentes iniciativas locales dirigidas a los Roma en materia de educación.

Los proyectos de algunos municipios ofrecen: el transporte desde los campos a las escuelas, la mediación entre las escuelas y las familias, los docentes de apoyo, actividades después de la escuela y la participación de los padres romaníes en el proceso educativo de sus hijos. No obstante, los datos oficiales del Ministerio de Educación para el curso escolar 2010/2011 no han mostrado mejoría significativa en la educación de los niños romaníes en Italia.

De acuerdo con la investigación llevada a cabo por asociaciones, como "Opera Nomadi" y "Comunità di Sant'Egidio", más de 36.000 niños Roma en Italia están en edad escolar, pero sólo 12.342 están inscritos en una escuela: 2.016 en guardería, 6.801 en la escuela primaria, 3.299 en la secundaria y 181 en la escuela secundaria de segundo grado. En cuanto a la salud, las investigaciones llevadas a cabo por el (European Roma Right

Center) ERRC y otras ONG muestran que las malas condiciones sanitarias en las que los Roma se ven obligados a vivir pone en peligro su salud. Por otra parte, los prejuicios, la falta de conocimiento y de las barreras de comunicación afecta a la salud de los Roma que, en general, tienen un peor estado de salud que el resto de la población en Italia.

De acuerdo con la Agencia Europea de los Derechos Fundamentales (FRA), debido a su estado de salud, los Roma refieren sentirse limitados en las actividades diarias siete veces más que no son Roma³³. Según una investigación llevada a cabo por la ONG Naga de Milán en 2011, el 94% de los gitanos rumanos que viven en campos de Milán no se registraron en el Servicio Nacional de Salud o en cualquier otro servicio de salud³⁴. Mientras que en una investigación llevada a cabo por el ERRC en 2011 muestra que el 41% de las mujeres gitanas entrevistadas, confía exclusivamente en el servicio de urgencias y son víctimas de un trato discriminatorio por parte del personal del hospital y otros pacientes, incluyendo explicaciones inapropiadas sobre su estado de salud y el acceso a los medicamentos³⁵.

También en 2011, a través del trabajo de control del estado de salud de los gitanos rumanos visitados por los voluntarios de Naga, en asentamientos informales en Milán, se encontró que 146 de 453 mujeres habían tenido al menos un aborto inducido o involuntario y que sólo 17 mujeres de un total de 216 con más de 14 años habían usado anticonceptivos.

En Cerdeña, el mayor riesgo se relaciona principalmente con las condiciones sanitarias en las que viven los Roma. En particular, se hace referencia al aislamiento inadecuado de las chabolas, la presencia de ratas, la falta de acceso a aseos adecuados, la frecuente falta de agua caliente, el hacinamiento y el hecho de que los campos no tienen lugares seguros donde los niños pueden jugar, especialmente en las áreas con drenajes inadecuados y con agua estancada durante todo el año.

Además, el estigma y los estereotipos negativos vinculados a dichas políticas de vivienda, también afectan al empleo como obstáculos estructurales. De acuerdo con el informe de la FRA *"el número de los roma que afirma estar en el paro es por lo menos de cuatro a cinco veces mayor que el número de los no-Roma"* en Italia³⁶. Además, el estudio reveló que en la búsqueda de un trabajo, *"el más alto porcentaje de experiencias de discriminación son experimentados por Roma en Italia y en la República Checa"*.

Una investigación llevada a cabo por el ERRC en 2011, descubrió que los niveles de desempleo, el subempleo y el empleo en el sector informal son desproporcionadamente mayores entre las mujeres Roma entrevistadas que las mujeres no Roma; el 48% de las

³³ Agenzia dell'Unione Europea per i diritti fondamentali, *La situazione dei rom negli 11 Stati membri dell'UE. Risultati dell'Indagine a colpo d'occhio*, 2012.

³⁴ NAGA, *Condizioni sociodemografiche e della salute della popolazione dei rom a Milano*, http://www.epiprev.it/sites/free/1114_EP5-6_282_art4_full.pdf

³⁵ Centro Europeo per i Diritti dei Rom, Idea Rom Onlus e Opera Nomadi, *Proposta parallela al Comitato sull'Eliminazione di tutte le Forme di Discriminazione contro le Donne in Italia*.

³⁶ Agenzia dell'Unione Europea per i diritti fondamentali, *La situazione dei rom negli 11 Stati membri dell'UE. Risultati dell'Indagine a colpo d'occhio*, 2012, disponible en: http://fra.europa.eu/sites/default/files/fra_uploads/2099-FRA-2012-Roma-at-a-glance_EN.pdf.

mujeres gitanas también indicaron la discriminación étnica como el principal obstáculo para obtener un puesto de trabajo³⁷.

4.2.2 Políticas y legislación nacional aplicable

En la Constitución italiana el artículo 3 afirma el principio de la igualdad sin distinción de sexo, raza, idioma, religión, opiniones políticas, condiciones personales y sociales, mientras que el artículo 6 se refiere a la protección otorgada a todas las minorías lingüísticas reconocidas. En Italia los Roma no son reconocidos como minoría lingüística³⁸. Sin embargo, el Parlamento está evaluando una posible modificación de la Ley. El artículo 3§2 también añade el denominado principio de "igualdad sustantiva", que impone la obligación a la República Italiana de tomar parte activa en el respeto a los principios de igualdad y no discriminación (Mallorca Alexander, 2010).

Como implementación de las convenciones internacionales, se promulgaron leyes que prohíben la discriminación. De acuerdo con el Decreto Legislativo n. 215, de 9 de julio de 2003, Italia ha incorporado a la legislación nacional la Directiva 2000/43 / CE del Consejo de 29 de junio de 2000, relativa al principio de igualdad de trato de las personas independientemente de su origen racial o étnico³⁹, pero, debido a la opinión de la Comisión Europea en junio de 2007, que elevó las preocupaciones sobre la carga de la prueba que limita la protección contra la persecución y la definición errónea del acoso racial, en junio de 2008, el Parlamento italiano modificó el Decreto 215/2003⁴⁰. En general, las leyes contra la discriminación están ahora formalmente en línea con los estándares europeos, pero su aplicación sigue siendo un tema de gran preocupación. La falta de aplicación se debe a varios factores: la lentitud de la justicia italiana (como señaló el Comisario Europeo de Derechos Humanos tras su visita a Italia 3 de 6 de julio de 2012)⁴¹, la falta de voluntad política y la falta de recursos financieros asignados a las instituciones, tales como los organismos para la igualdad de oportunidades (UNAR), como se indica por el ERRC en 2012⁴². Estos factores han hecho que sea casi imposible

³⁷ ERRC, Idea Rom Onlus e Opera Nomadi, *Proposta parallela al Comitato sull'Eliminazione di tutte le Forme di Discriminazione contro le Donne in Italia ai sensi dell'Articolo 18 della sull'Eliminazione di tutte le Forme di Discriminazione contro le Donne in occasione della quarantanovesima sessione tenutasi dal 11a 29 luglio 2011 che riguarda la situazione delle donne rom in Italia, giugno 2011, disponibile en: <http://www.errc.org/cms/upload/file/italy-cedaw-submission-24-june-2011.pdf>.*

³⁸ En 1999, el Parlamento italiano aprobó la Ley 482/1999 sobre el reconocimiento y la protección de las minorías lingüísticas que incluyen doce minorías, incluidos varios grupos pequeños.

³⁹ Decreto Legislativo del 9 julio 2003, n.215, che implementa la Direttiva del Consiglio 2000/43/CE del 29 giugno 2000 e il principio dell'equo trattamento tra le persone indipendentemente dell'origine razziale etnica:<http://www.normattiva.it/atto/caricaDettaglioAtto?atto.dataPubblicazioneGazzetta=20030812&atto.codiceRedazionale=003G0239¤tPage=1>

⁴⁰ Decreto 215/2003, 9 luglio 2003: www.camera.it/parlam/leggi/081011.htm

⁴¹ Rapporto di Nils Muznieks

:<https://wcd.coe.int/com.instranet.InstraServlet?command=com.instranet.CmdBlobGet&InstranetImage=2143096&SecMode=1&DocId=1926434&Usage=2>

⁴² ERRC, Italia – *Differenze tra la politica e la pratica, come pure preoccupazioni sull'inclusione di Rom, Sinti e Caminanti*,<http://www.errc.org/cms/upload/file/italy-letter-housing-31-july-2012-en.pdf>

garantizar la total y correcta aplicación de las leyes contra la discriminación en todo el territorio italiano. Otras leyes incluyen disposiciones contra la discriminación⁴³.

Además, a través del Decreto 215/2003 de 9 de julio de 2003, cuando se transpuso la Directiva de Igualdad Racial en el Consejo de Ministros, se estableció la Oficina de Promoción de la Igualdad de Trato y la Eliminación de discriminación basada en el origen racial o étnico (UNAR). El UNAR debería ser capaz de actuar "*con plena independencia de juicio, y de imparcialidad*", pero en la práctica no es un órgano independiente, ya que es parte del Gobierno.

Entre las acciones importantes del UNAR se encuentra la elaboración de la *Estrategia para los Roma en Italia* en 2011 y el ser definido como el punto de contacto nacional para la *Inclusión de los Roma, Sinti y Caminanti*⁴⁴. Sin embargo, en 2012, el personal de la UNAR se redujo significativamente, comprometiendo su capacidad de aplicar la estrategia nacional⁴⁵. En materia de políticas nacionales contra los Roma 2008 es un año crucial porque antes Italia no había desarrollado una política de forma articulada para las comunidades.

El 21 de mayo de 2008, el ex primer ministro Silvio Berlusconi declaró el estado de emergencia en algunas regiones italianas (Lacio, Campania, Lombardía, Piamonte y Veneto), a causa de la "situación extremadamente crítica" por la "presencia de campamentos nómadas"⁴⁶. El Decreto prescribía, de hecho, la suspensión de los derechos humanos, la abolición de las libertades fundamentales y dio poderes extraordinarios a las autoridades públicas, tales como: el control de los campos, el censo de las personas que residen allí (incluyendo menores de edad), la señalización a través de fotos y la identificación de los habitantes de los campamentos, la expulsión de las personas que se encuentren ilegalmente en ellos, el traslado de personas a campos formales supervisados y el desalojo forzado de los asentamientos informales. Las autoridades de estas regiones activaron una vasta operación del censo, incluyendo huellas digitales y fotos policiales de los Roma que vivían en campos, que despertó serias preocupaciones sobre la *privacy*⁴⁷.

En 2009, el Ministerio del Interior estableció un fondo especial, conocido como el "Proyecto Maroni", llamado así por el nombre del Ministro del Interior de la época, con un presupuesto nacional de 100 millones de euros para las obras de construcción sobre la base de acuerdos especiales entre el Ministro del Interior y los municipios en relación

⁴³ Legge n. 962 del 9 ottobre 1967 sulla prevenzione e pena per i crimini di genocidio, Legge n. 654 del 13 ottobre 1975 per la ratifica e l'implementazione della Convenzione Internazionale sull'Eliminazione di tutte le Forme di Discriminazione Razziale, Legge n. 205. del 25 giugno 2003 –misure urgenti nel campo della discriminazione razziale, etnica e religiosa, disponibile all'indirizzo: www.normattiva.it.

⁴⁴ UNAR, *Costituzione Punto di Contatto Nazionale Rom*.

⁴⁵ ERRC, *Sfratti forzati dei Rom in Italia compromettono gli impegni della politica Nazionale*, luglio 2012

⁴⁶ Decreto del Primo Ministro del 21 maggio 2008, *Dichiarazione dello stato di emergenza, in relazione agli insediamenti di comunità nomadi nel territorio delle regioni Campania, Lazio e Lombardia*, May 2008 :http://www.interno.it/mininterno/export/sites/default/it/sezioni/servizi/legislazione/immigraz-i-one/0979_2008_05_27_decreto_21_maggio_2008.html.

⁴⁷ Centro Europeo per i Diritti dei Rom (ERRC), osservazione di Amalipé Romanò, Presentazione a NU UPR in Italia, febbraio 2010, disponibile all'indirizzo: <http://www.errc.org/article/errc-submission-to-un-upr-on-it-aly-february-2010/3752>; ERRC, Presentazione alla Commissione Europea delle Violazioni della Legge CE da parte dell'Italia :[http://www.errc.org/article/new-decision-on-italian-state-of-emergency-must-not-mean-a-return-to-anti-roma-activity-says-errc/3986](http://www.errc.org/article/errc-submission-to-the-european-commissionhttp://www.errc.org/article/new-decision-on-italian-state-of-emergency-must-not-mean-a-return-to-anti-roma-activity-says-errc/3986).

con las “*urgentes medidas para mejorar la seguridad urbana y la protección del orden público*”.

Estos fondos fueron establecidos por el gobierno en el marco del “Estado de Emergencia” y se utilizaron para realizar actividades que van, desde el monitoreo del censo, hasta la construcción de nuevos campos. De hecho, de acuerdo con el Estado de Emergencia, fueron construidas grandes áreas formales y entre ellas el gran campo formal “La Barbuta”, arriba mencionado.

En noviembre de 2011, el Consejo de Estado de la República Italiana sostuvo que el Estado de Emergencia fue ilegítimo y que algunos aspectos del mismo podrían, de hecho, constituir una discriminación⁴⁸. El Consejo de Estado dictaminó que no había evidencia de una relación causal entre la existencia de los asentamientos de los nómadas y una interrupción extraordinaria y excepcional del orden público y la seguridad en las zonas afectadas.

La decisión entró en vigor de inmediato, invalidando el estado de emergencia y declarando ilegales todas las reglas y acciones del Estado, cuya autoridad legal se basaba en el estado de excepción. De esa manera fueron declaradas ilegales, entre ellos, los decretos presidenciales que dieron poderes extraordinarios a los prefectos, nombrándolos comisarios especiales para la emergencia y todas las acciones consecuentes.

El Gobierno se opuso a la decisión del Consejo de Estado con un recurso extraordinario⁴⁹, ante el Tribunal Supremo por abuso de poder por parte de los jueces, lo que implica claramente la intención de revertir el resultado del procedimiento y de restar importancia a la sentencia de mérito.

Pero, el Tribunal Supremo de 22 de abril de 2013, rechazó la apelación del Gobierno y ahora el estado de emergencia ha sido definitivamente superado y definido ilegal, según lo establecido por el Consejo de Estado en 2011. La apelación del gobierno, entre otras cosas, contradice la *Estrategia Nacional para la Inclusión de los Roma*, que reconoce que las medidas llevadas a cabo durante el Estado de Excepción, han demostrado ser ineficaces, costosas y perjudiciales.

De hecho, el 24 de febrero de 2012, el gobierno italiano aprobó una *Estrategia Nacional para Italia*⁵⁰, tras la consulta entre la UNAR, las federaciones italianas Roma, ONG y otras organizaciones internacionales de derechos humanos. Esta estrategia fue requerida, al igual que en todos los estados miembros de la UE, tras la aprobación bajo el marco europeo de estrategias nacionales para los Roma hasta el año 2020.

La estrategia italiana fijó como objetivo las cuatro áreas identificadas en el marco de la UE: la educación, el empleo, la vivienda y la salud. Además, puso el énfasis en la

⁴⁸ Sentenza n. 6050 del 16 novembre 2011 Consiglio di Stato, disponibile all'indirizzo: <http://www.immigrazi-one.biz/sentenza.php?id=1182>

⁴⁹ Redattore Sociale, *Per il governo è ancora “Emergenza Nomadi”. Ricorso contro il Consiglio di Stato.* disponibile all'indirizzo: <http://www.redattoresociale.it/DettaglioNotizie.aspx?idNews=38992>

⁵⁰ La Strategia italiana è disponibile all'indirizzo: <http://www.unar.it/>; per il Quadro dell'UE vedere la Comunicazione della Commissione al Parlamento Europeo, al Consiglio, al Comitato Economico e Sociale Europeo e al Comitato delle Regioni, 5 aprile 2011: http://ec.europa.eu/health/social_determinants/docs/com2011_173_en.pdf.

necesidad de superar las respuestas de emergencia a la situación de los Roma de manera coordinada⁵¹.

En junio de 2012, el Ministro de Integración y Cooperación Internacional, Andrea Riccardi, comenzó una serie de conferencias de temas nacionales, regionales y locales, para comunicar el contenido de la Estrategia a nivel regional y local. Para la ocasión, se invitaron a todas las autoridades a todos los niveles y representantes de la sociedad civil, así como a representantes de la comunidad Roma, Sinti y Camminantes. La conferencia también sirvió para la preparación de planes de acción local, sobre todo para los municipios dentro de las regiones (Lazio, Campania, Lombardía, Piamonte y Veneto) afectadas por el estado de emergencia.

Las autoridades italianas se han mencionado en varias ocasiones por el ERRC y otras varias organizaciones a nivel local para materializar los compromisos del gobierno italiano expresados en la Estrategia. Un ejemplo es el "Plan Nómadas", aprobado por el Comisionado Especial de la región de Lazio para el "Estado de emergencia", que promueve la apertura de un nuevo campo segregado de Roma "La Barbuta" en junio de 2012, con el traslado de los Roma de otros campos semi-formales, tales como "Tor de Cenci", mientras que ningún plan de acción local se desarrolló realmente. De acuerdo con el ERRC, la estrategia italiana adoptada hasta el momento no presta suficiente atención a las medidas anti-discriminatorias en relación con las cuatro áreas principales: educación, empleo, salud y vivienda.

La discriminación sólo está indicada en la estrategia, pero no hay una sección dedicada a esto y, en particular, no se da cuenta del peso que tiene la discriminación a largo plazo contra los Roma. La estrategia no menciona los conceptos de discriminación directa, indirecta y la múltiple que sufren los Roma, y no indica las líneas presupuestarias específicas para combatir el problema con medidas contra la discriminación⁵². Hoy en día la estrategia sigue estando de forma limitada en el país y, en general, nada ha cambiado para los Roma que viven en Italia: los desalojos están aumentando y a menudo se llevan a cabo sin órdenes de desalojo o después de consultas. Aún se construyen campamentos segregados sobre una base étnica, y los Roma se transfieren y supervisan en el interior, sin posibles alternativas de alojamiento.

4.3 Los campos nómadas

El período de la investigación varía en función de las fases que han caracterizado el campo del análisis: 2012 es el año del desalojo del campo de Cagliari, que ha rediseñado la distribución de la vivienda en Cagliari y provincia.

Por lo tanto, en el primer análisis específicamente se ofrecen los resultados de la observación y la etnografía de Cagliari antes de desocupar el campo (especialmente

⁵¹ Strategia Nazionale per l'Inclusione dei RSC, p.5.

⁵² ERRC, Commenti Scritti riguardanti l'Italia all'esame della Commissione Europea sulla Trasposizione ed Applicazione della Direttiva Razza e sulle Questioni legali Relative all'Integrazione dei Rom, per il rapporto vedere: <http://www.errc.org/cms/upload/file/italy-red-written-comments-5-april-2013.pdf>.

durante los años 2010 y 2011) y de otro importante campo por número de habitantes, todavía existente: el campo nómada de Carbonia.

En el período de la investigación, entre 2014 y 2015, volví en busca de los Romà Xoraxané, especialmente con los que establecí una buena relación. Algunos de ellos parecían haber ido a la investigación de un cubo de basura correspondiente, en el otro lado de la carretera estatal 554, otros, siguiendo el "proyecto de inclusión", promovido por el Ayuntamiento de Cagliari tras el desalojo, comenzaron a vivir por primera vez en apartamentos ciudadanos y en su *hinterland*.

Tras el desalojo, sin embargo, ha sido posible seguir trayectorias individuales o de familias una vez desenganchados del campo (a través de citas en los lugares de la ciudad, a través de la amplia utilización de las comunicaciones telefónicas, o a través de los diferentes servicios que les siguieron). De este modo, el trabajo de campo ha adquirido una dimensión longitudinal, lo que nos permite seguir la vida de las personas, a pesar de los movimientos frecuentes y los cambios en el paisaje residencial de Cagliari.

En 2010 la familia Xoraxané Romà, con los que a continuación he tejido una relación particularmente atractiva, vivía en un campo nómada de Cagliari junto a un barrio, llamado Mulinu Becciu. Esto solía ser protagonista de fuertes protestas contra su presencia debido a la perturbación causada por el ruido, la combustión tóxica utilizada para la fundición de metales y las incursiones de la policía.

En este contexto, la necesidad de control social impuso categorías diseñadas y creadas desde el exterior, pero que con el tiempo se han convertido en parte de la vida de estos lugares. Las etiquetas, las definiciones oficiales, son una expresión de lo que Foucault llama régimen de verdad. "La verdad", Foucault (1988, 133) escribe, *"que está vinculado por una relación circular al sistema de energía que produce y apoya, y a los efectos que induce y que lo refuerzan"*.

Las etiquetas son, para los etiquetados, así como para los que etiquetan, el espacio donde se coloca la posibilidad de cada uno de actuar para transformar lo existente. Las definiciones oficiales son una herramienta vital en las manos de los que tienen el poder para racionalizar y gestionar los que son percibidos como extraños, extranjeros y diferentes. Al mismo tiempo, ellos trazan los límites dentro de los cuales, los que están etiquetados pueden construir sus solicitudes para la promoción y la inclusión social.



Campo nómada 554 de Cagliari, en la periferia de Cagliari.

En amarillo, la carretera estatal (strada statale 554), que bordea el campo.

4.3.1 El campo nómada de Cagliari

La mera presencia de las garantías legislativas no fue suficiente para mejorar las condiciones de vida de la población Roma en Cagliari, que han vivido en el campo nómada a partir de 1995 hasta su desalojo. Diseñado por las oficinas técnicas municipales, como si se tratara de un camping normal, el "camping" se extendía sobre una superficie de casi 9.000 metros cuadrados. Estaba equipado con -aunque inviables- fregaderos para lavar la ropa, trece baños con duchas y un centro de usos múltiples, un taller y una sala de exposición. Pero eso no fue suficiente para asegurar una vida decente.

Mi presencia en el campo fue suficiente para documentar, a través del método de observación directa⁵³ (que fue, en parte, observación participante) los diversos problemas que enfrentan los Romà del campo. El primer problema se relaciona con la ubicación geográfica del campo: estar más o menos cerca del centro de la ciudad puede, de hecho, afectar a la conducción de la vida diaria, así como la presencia y ausencia de conexiones con el centro.

⁵³ En las siguientes páginas se describe toda la experiencia etnográfica, donde yo estuve involucrada en el campo de Cagliari entre enero de 2010 y octubre de 2010.

En su apertura en 1995, los 400 Roma que vivían dispersos alrededor de la entrada a la ciudad (visibles a los turistas que llegaban desde el aeropuerto a pocos kilómetros de distancia) fueron trasladados a la periferia, en el borde de la carretera estatal 554. Vivían como en un vertedero, sin ninguna conexión con el centro de la ciudad, para demostrar la intención de alejar a los "zíngaros" de los ciudadanos educados en los buenos valores de la sociedad y, por consiguiente, evitar el enfrentamiento entre ellos.

A partir de las entrevistas realizadas en el campo se detecta la percepción, por parte de la misma población romaní, de la distancia entre el centro y la posición incómoda para el acceso a los servicios básicos ciudadanos: *"En Alghero es mucho mejor, que era muy bueno para mí"* (me explicó Mónica, madre de seis hijos que viven en el campo desde el año 2000), *"se pueden hacer más cosas: se puede caminar, ir a la playa, ¿pero aquí qué podemos hacer? Estamos aquí en el campo y por ahí está justo arriba de la carretera. En Alghero que es mejor... El campo es más limpio, más silencioso, incluso si se pelean a pesar de que no es tanto y está más cerca del mar que se estaba muy bien. De hecho, a menudo voy a ver a mi familia"*⁵⁴.

Otro problema que se ha producido con la apertura del campo regular ha sido un cierre gradual: una vez creado el espacio para el estacionamiento y la mudanza de los Roma en su interior, se hizo muy difícil para los que no habían tenido lugar allí, o para los recién llegados, poderse parar en la ciudad.

Muchos Roma me han contado sus historias y yo, a menudo, he asistido a entrevistas de varias personas con la trabajadora social para solicitar el permiso de permanencia de las nuevas familias. Siempre Mónica me explicaba: *"En estos días está mi hermano con mi cuñada, huéspedes en casa. Pidieron permiso a la señora (la trabajadora social), y nos dieron una semana. Para acoger a alguien en casa tienes que pedir permiso. Entonces no pudieron salir porque el coche se averió, luego nos dieron una semana más, por suerte. Mi hermano también no ha pedido moverse aquí con su esposa, sin embargo, la doctora se negó"*. La construcción del campo 554 ha reducido la presencia de los Roma en menos de la mitad y, sin embargo, tampoco había espacio para todos.

Otro problema que me contaron, se refería a la estructura, dividida en dos partes: una parte del campo tendría que detener a los que decidían pararse por más de un año, mientras el resto del espacio estaba reservado sólo a los que tenían que pasar y pararse solo unos días. Pero en 2010 había alrededor de 90 niños nacidos en Cagliari (algunos de ellos de padres de nacionalidad italiana) y adultos para los cuales el viaje era un viejo recuerdo. Zlatan, Romà bosnio, que siempre ha vivido en el campo desde su apertura, me explicó que, por las reglas del campo, la que fue llamada "zona sosta" era equivalente a la zona situada frente a la entrada del campo, mientras que la zona de tránsito era la parte superior del terreno; pero ni siquiera él, sabía en lo que constituía la división, ya que nunca ha sido respetada.

La única razón de movimiento, o, si se quiere definir de "viaje", fue causada por los enfrentamientos entre las familias: en ocasión de pelea, uno de los dos grupos abandonaba el campo inmediatamente para evitar la pelea y la intervención de la policía.

⁵⁴ Transcripción literal de la citación de italiano a español. La transcripción intenta reflejar los errores de gramática, aunque con todas las dificultades lingüísticas. A partir de ahora, en el texto, se transcriben literalmente las citaciones con errores gramaticales.

Hay muchas razones de conflicto entre los Roma, pero la principal es, sin duda, la debida a la cohabitación forzada.



Camino interno del campo nómada. Divide la "zona de tránsito" de la "zona para Roma sedentarios"



Con la construcción del campo, no se tuvo en cuenta que los grupos que vivían en diferentes asentamientos de Cagliari vinieron de diferentes partes de la ex Yugoslavia y que, perteneciendo a diferentes grupos étnicos, se distinguían entre los diferentes grupos por diferentes rasgos culturales como la historia, la religión el lenguaje y las costumbres. Ellos no compartían el tiempo y el espacio, hasta el punto de que *"el día de la inauguración del campo -me dijo un joven- lo hemos celebrado separados en diferentes mesas"*.

Con frecuencia, la consecuencia de una disputa, podía ser la expulsión del campo, como les pasó a Jeko y Sabata (una de las primeras parejas que llegaron a Cagliari a finales de los años setenta y dos niños), expulsados después de una pelea y obligados a vivir ilegalmente en las proximidades del campo, para poder estar cerca de la familia. Paradójicamente, en estos casos se tiende a favorecer el nomadismo, no a *"garantizar la disponibilidad y uso de las instalaciones para proteger la salud y la convivencia"*, como se indica en el artículo 1 de la Ley Tiziana.

La cohabitación no era la única razón para pelearse. A ello se va a agregar la opción en el texto normativo de la cogestión, mediante la designación de representantes Roma para la participación en la gestión del campo. La elección de uno o más representantes de los Roma facilitó el trabajo de las instituciones que evitaron reuniones agotadoras en el campo, pero que, sin embargo, provocó enfrentamientos dentro del campo entre los grupos familiares.

La asignación del poder de parte de una institución a un individuo y, en consecuencia, a su grupo familiar, altera el equilibrio en el campo. Esto es lo que ya pude ver en mi primer día en la entrada del campo: había en marcha, de hecho, un acalorado debate entre las familias involucradas para elegir el representante que actuase como portavoz en el ayuntamiento para un proyecto de mantenimiento extraordinario del campo. En enero de 2010, de hecho, la inspección del personal técnico del Servicio de Higiene Pública comprobó en el campo la ausencia de condiciones mínimas de vida: alcantarillas subterráneas, cables eléctricos sueltos y tuberías de agua derruidos. Fue uno de los primeros pasos para el cierre del campamento. La reacción de la administración de la ciudad fue la propuesta, teniendo en cuenta la situación de peligro indicada por la Asl, del mantenimiento extraordinario, con la creación de sub-servicios para cada área de parada.

La discusión entre los Roma se refería a un punto fundamental: elegir un representante que hiciera oír la voz de todo el campo. Era una tarea muy difícil que decidieron encomendarme a mí a pesar de que me habían visto por primera vez esa misma mañana. Bromeando, Sandra y Marco, una pareja de jóvenes del campo, me dijeron: *"Tome su representante señora para nosotros, ya que aquí es imposible elegir entre nosotros. Aquí no hay un representante del campo. Aquí todo el mundo es su familia, todo el mundo es...sí mismo"*. La dificultad de elección se debió también a otra razón: muchas familias se vieron forzados a tener que elegir otro cuadrado donde poderse parar, perturbando así, la dinámica espacial que es fundamental en el mundo Roma, a diferencia de otros, que pudieron mantener su espacio donde vivir. Elegir un solo representante en una situación de este tipo es imposible. Pero, sobre la dinámica espacial, y la percepción del espacio de los Roma, volveremos en detalle más adelante.



Detalle del campo nómada de Cagliari

Había reglas de convivencia: no sólo no perturbar la convivencia pacífica en el campo, sino también garantizar la educación obligatoria para sus hijos, llevar a cabo las tareas de limpieza en los emplazamientos y eliminar los materiales ferrosos, buscar trabajo honesto e informar de cualquier invitado en el campo.

Acerca de las reglas a seguir para vivir en el campo, Romina me dijo que *"lo peor de todo es que en el campo tienes que informar si recibes huéspedes. ¿Te das cuenta? ¡Si quieres venir y encontrar a alguien, tal vez porque no ves a tus padres, tus hermanos durante años, debes notificar para tenerlos en tu casa! Eso es muy malo ... En mi familia nos queremos mucho, y a menudo vienen a verme. Y si nos queremos vernos, tenemos que estar en las calles, tomar las máquinas y parar en la calle o ir a un bar para comer y beber juntos. Me gustaría poder hacer algo para ellos, un café, comer algo, pero no se puede"*.



El espacio interior de los emplazamientos asignados a los Roma. "El espacio de vida de los gitanos" entendidos por los no-gitanos

El campamento nómada, con sus bordes bien definidos y sus emplazamientos numerados y alineados, con el centro de usos múltiples, con el guardián y los trabajadores sociales, es algo que connota mucho más que la cultura gitana de vivienda: connota la forma en que pensamos acerca de los "gitanos" y la cultura de Gagé, no la de los gitanos.

El espacio campo, en la forma específica que ha tenido en Cagliari, pero que tiene en toda Italia, se convierte en un lugar donde se limita la "alteridad". El no-lugar, la ninguna parte, el único sitio donde confinar a los extraños. El campo es el lugar donde los sujetos, perdida su individualidad y enredados en las categorías burocráticas, se re-definen si mismos en función de algunas categorías prácticas y simbólicas.

El campo crea y se convierte en los que viven allí: el campo nómada diferencia y al mismo tiempo crea y produce los nómadas, objetivando la diferencia de los que viven allí.

4.3.1 El campo nómada de Carbonia

Según los datos facilitados por la Oficina de Registro, en Carbonia actualmente hay 110 residentes Roma de país de origen diferentes.

Estos datos no son suficientes para nuestra investigación por tres razones principales. En primer lugar, debido a que se refieren únicamente a los Roma inscritos en el Registro después de la comunicación de residencia; en segundo lugar, porque tal división no parece describir sobre los países de origen; en tercer lugar, porque los datos cuantitativos sólo muestran una visión general del fenómeno sin ofrecer una visión completa y de conocimiento sobre los lugares de residencia y el grado de inclusión / exclusión social. Por consiguiente, fue esencial proceder como en Cagliari, con métodos de investigación cualitativa, enfocados principalmente en la observación etnográfica y las entrevistas semiestructuradas.

De lo que se desprende del análisis cualitativo, se puede hacer la siguiente distinción entre los Roma que residen actualmente en Carbonia: 50 Roma vienen de Bosnia, 43 de los cuales son ciudadanos de Bosnia y 7 ciudadanos italianos residentes en el campamento formal; 19 Roma son de origen macedonio, incluyendo 16 con ciudadanía de macedonia y seis ciudadanos italianos residentes en un campo semi-formal y unos 40 Roma de Serbia, 2 de los cuales con la ciudadanía italiana que viven en un tercer campo semi-formal.

El campo nómada equipado de Carbonia fue construido hace poco, sólo en 2009 cerca de la Estrategia de Inclusión de Roma Sinti y Camminanti, que espera a la superación de los campos. Se encuentra ubicado en Viale del Minatore, o más bien en una zona entre Viale del Minatore y Via Dalmazia, en la periferia norte de la ciudad, no lejos de los transportes públicos y los servicios principales. Cerca del campo está el Hospital "Sirai", algunos centros comerciales y la estación de trenes.

Para su construcción el Ayuntamiento consiguió la financiación regional sobre la base de la Ley 9/88 de "protección del origen étnico y de la cultura nómada". Esta financiación, solicitada y recibida en 1997, no fue utilizada hasta el 2009, año de construcción y entrega del campo.

Como ya se ha escrito, la ley fotografía un hecho profundamente diferente de los años ochenta y esto también se refleja en la estructura del campo, aunque diseñado treinta años después de la aprobación de la ley. Cumple con la estructura del campo de Cagliari, incluso el campo de Carbonia refleja las sugerencias de la disposición de la ley en los artículos 5 y 6: una subdivisión en un área de parada permanente, para los que tengan la intención de permanecer en Carbonia durante mucho tiempo, y una zona de tránsito, para proteger a los que llevan una vida nómada.

Así como en Cagliari, también en Carbonia la distinción es sólo aparente: en el nuevo campo equipado actualmente vive la familia extendida de los Ahmetovic (dividida en 8 familias conyugales). Esta familia antes de la construcción del nuevo campo, vivía en un campamento ilegal cerca de la localidad Sirai, adyacente a la estación de trenes, que fue desalojado y que derribaron, "a través de una ordenanza muy dudosa", como me dijo una trabajadora social supervisora del campo, durante una entrevista.

Los cónyuges Amethovic, llegaron a Carbonia a finales de los años ochenta y se establecieron ilegalmente en el campo de Sirai, donde se les unieron más tarde, en 1995, sus hijos, residentes en Cagliari en el antiguo campo en via San Paolo, rechazaron la solución de vivienda en la carretera estatal 554 o vivieron allí durante un tiempo muy corto: *"En el antiguo campamento estábamos muy bien, desde hace años que habíamos construido todo, mi marido había construido todas las cabinas para nuestros hijos. Nos obligaron a abandonar todas nuestras cosas, ya que nos dijeron que era listo de nuevo nuestro campo"* - dijo Aneta, viuda y fundadora del núcleo de Bosnia.

La trabajadora social no habló, durante la entrevista, de la transferencia de un campo a otro, sino que hizo hincapié en la palabra "deportación": *"Los Roma se vieron obligados a abandonar el campo en cuestión en pocos días, porque todos los cuarteles que habían sido construidos por ellos, y eran muy amplias, fueron demolidos para facilitar la transferencia al nuevo campamento. Durante los primeros días durmieron en los automóviles, durante días y por mucho tiempo, cuando ya hacía calor, vivían sin electricidad y agua, es decir, sin agua fresca y sin poder cocinar y perdiendo una gran cantidad de alimentos en mal estado por el calor. Por esta razón hablo de deportación, ya que no hay otras palabras para describir tal situación"*.

A pesar del sedentarismo de los Roma, y las recientes decisiones a nivel municipal, el campo construido "para ellos" recuerda una especie de camping. El área de 4.500 metros cuadrados se divide en dos partes: una zona de tránsito (frente a la entrada del campamento), que consta de 8 parcelas de 40 metros cuadrados para el estacionamiento de caravanas, y un área (visible desde vía del Minatore), que comprende áreas para la construcción de cabinas permanentes (del mismo tamaño de las parcelas para el tránsito).

Alrededor de las chozas se encuentran pequeños parterres, aunque sin flores: es la única parte del campo no asfaltada. En el centro están los baños y las duchas para compartir entre todos los residentes: esta elección es motivo de quejas y descontento de la población Roma, que consideran *"poco correcto para nosotros"*. También hay lavaderos para lavar la ropa y un centro de usos múltiples que se utiliza para reuniones u otras necesidades sociales; una cabina para la gestión de las instalaciones eléctricas y del alumbrado público. Cada parcela tiene también su propio contador de energía para permitir que cada familia pague el consumo de electricidad.

La estructura del campo refleja perfectamente las disposiciones del artículo 6 de la Ley 9/88⁵⁵. Sin embargo, los trabajadores sociales antes de la entrega del campo, -después de haber sido informados por los Roma de lo que necesitaban y habiendo examinado con los colegas de Cerdeña los posibles errores para no repetir en el diseño de la

⁵⁵ El Artículo 6 de la Ley 9/88 establece lo siguiente: el área de ensayo debe tener límites, aseos, alumbrado público, sistemas de uso privado de conexión eléctrica, zona de juegos para niños, agua potable, fuente para lavar la casa, contenedores de basura, cabina telefónica. En el campo se debe proporcionar un espacio de usos múltiples para reuniones u otras necesidades sociales, equipadas con aseos.

solución de vivienda- escribieron un informe dirigido a la administración municipal para mejorar la acogida y la integración de los Roma en la ciudad. Entre las muchas sugerencias, dijo la entrevistada: *"hemos hablado de la prohibición de la construcción de baños y duchas compartidas, hemos pedido pavimentar las carreteras de acceso al campo, construir amplias parcelas en vista de un crecimiento progresivo de la comunidad, conexiones a la electricidad separadas, espacios verdes, árboles, un claro donde recoger los cubos de hierro y grandes contenedores para la recogida del hierro"*.

De las muchas sugerencias realizadas por los trabajadores sociales municipales, se ha considerado solamente la relacionada con la separación de los contadores Enel⁵⁶. Las parcelas pueden contener solo pequeñas chozas o una caravana; no hay un espacio abierto verde; están presentes en todo el campo solo dos contenedores de basura para 8 familias; no hay un acceso asfaltado (el campo está delimitado por dos lados por calles de la ciudad y por la campaña por los otros dos lados restantes); no hay un espacio reservado para los depósitos de hierro (actividades realizadas diariamente en el campamento de Roma). Estas son todas razones que ayudan a alimentar la idea de desorden y suciedad compartida por los ciudadanos de Carbonia que observan el campo.

En cambio, el campo nómada en la localidad Sirai, es un campo semi-formal localizado en via Dalmazia, más precisamente en un terreno privado entre Via dell'Ospedale y via Dalmazia, en la periferia norte de la ciudad. Está situado a unos 500 metros del campo equipado y formal en viale del Minatore habitado por los Roma bosnios. Por lo tanto, se encuentra en una zona bien comunicada por transporte público y los servicios públicos.

Es un campamento de ocupantes ilegales, pero reconocido a través de una especie de "acuerdo tácito" con el municipio, que permite a los Roma residir en el suelo debido al suministro de agua. El agua parece ser el único servicio que ofrece el ayuntamiento del que se pueden beneficiar los residentes del campo. No hay ningún otro servicio. Cada familia paga el suministro de energía eléctrica, se ocupa de la construcción de los aseos y del mantenimiento del campo.

Está presente desde 1995, es decir, cuando los Roma serbios, que vivieron desde mediados de los años ochenta en el antiguo campo adyacente a la mina Serbariu, se trasladaron a este espacio y construyeron nuevos cuarteles. Desde 2003, el campo también está habitado por los Roma macedonios, que también se trasladaron desde el campo cerca de la mina donde vivían junto con los Roma serbios. Pero la transferencia no fue voluntaria: la decisión fue tomada por el ayuntamiento que, insistiendo en obtener un desalojo, convenció a los Roma macedonios para moverse al campo ya habitado por los serbios.

⁵⁶ Enel es una multinacional fabricante y distribuidor de electricidad y gas.



Carbonia, enero de 2012. Interior de una choza en el campo de los Roma macedonios.

A partir de las entrevistas realizadas en el campo, se nota, sobre todo por parte de los macedonios, una gran decepción por el reasentamiento, debido en particular a la falta de servicios. *"Dónde estábamos antes, si ves lo hermoso que era"* -me dijo Lubin, Roma de Macedonia que llegó a Carbonia en 1989. *"Mi padre había construido todas las hermosas cabañas, con cuartos de baño, con todo. No nos ha faltado nada, estábamos bien. Había un montón de espacio. Luego, el ayuntamiento nos ha dicho que teníamos que salir, tuvimos que venir aquí, en esta zona, y nos habían prometido servicios, juegos para los niños ..., pero nada. ¡La ciudad pasa solo el agua y lo justito! Pues son 60 euros al año. Actualmente tenemos que pagar. Pero también las cabañas ya no son como los que teníamos antes, las que fueron destruidas. Qué dolor, mira. Tengo seis hijos, he construido lo que puedo, porque no tengo dinero para hacer grandes cosas"*. Incluso los Roma serbios se quejan de la falta de servicios: *"He recibido la factura de residuos que tengo que pagar! ¿Estamos de broma? Rápidamente fui a protestar donde De Vizia⁵⁷, dije porque tengo que pagar, si en el campo no hay ni siquiera una hormigonera para eliminar la basura? ¿Hay un contenedor para la basura? ¡nada! ¿Y tengo que pagar?"* -me dijo Vadila, Romni serbia de 25 años.

El campo tiene una superficie de unos 7000 metros cuadrados, dividido, debido al traslado posterior de los Roma macedonios, en dos partes: una, de unos 4.000 metros cuadrados, está habitada por la familia Milanovic de origen serbio, que fueron los primeros en asentarse en Carbonia; la otra parte, de unos 3.000 metros cuadrados, está habitado por la familia Nikolov, de origen macedonio, que llegó a Carbonia en 1989.

⁵⁷ De Vizia es la empresa que se ocupa de la recogida de residuos en Cerdeña.

Al espacio habitado por la familia Milanovic se accede a través de una entrada en la vía Dalmazia, no asfaltada, al igual que el resto del campo. Para evitar el contacto con el polvo, las familias han cubierto el camino de grava que no es suficiente, sin embargo, para evitar la formación de charcos de agua: *"tú sabes cuántas veces nos preguntamos al Municipio de poner un poco de grava en la entrada o asfaltarlo? No tienes ni idea. Pero siempre nos dicen que no"*, me dijo Vadile, Roma Serbio padre de seis hijos.

En el campo, actualmente, viven 4 familias nucleares serbias -a partir de julio de 2011, una familia conyugal se trasladó a un terreno privado de Barbusi, en la localidad de Tanas, donde construyeron su propia casa después de decidir abandonar el *"campo para vivir más tranquilo solos"*, me dijo Dalila. El campo consta de chozas, hechas de madera y materiales reciclados, totalmente realizadas por los residentes. Están dispuestas en los extremos del terreno, como delineando el perímetro, mientras que en el centro, debajo de los árboles, se coloca una mesa grande, que sirve como lugar de reunión para todos los miembros de la familia. Entre las casas, una es internamente de madera. Está deshabitada porque -me explicaron en el campo- pertenecía a Graciano, un joven que murió junto con un gagé de Iglesias, el 11 de febrero de 2007 y nunca se ha encontrado. Por esta razón, su esposa y los cuatro hijos de Graciano han decidido salir de la choza e ir a vivir con su tía paterna.



Campo serbo – macedonio. Carbonia, febrero de 2012. Un niño roma serbio se hace fotografiar en la caravana de su padre.

El campo ubicado en Sirai, a diferencia de lo de vial del Minatore, parece más limpio, sin residuos y material ferroso esparcido por las cabañas: sólo algunos de los Roma trabajan con la recogida de metales. La única confusión es debida a las cenizas y los restos de una choza quemada: *“No sabemos quién lo hizo, arrojaron algo de la calle. He perdido todo lo que tenía dentro, pero afortunadamente no había nadie en el interior cuando ocurrió. No había niños. Llamamos a limpiar, porque todo esto es peligroso para los niños, pero nadie vino”* - me dijo Sabrina, propietaria de la cabina. La razón del incendio, de acuerdo con la familia Milanovic, parece ser debido a un puro hecho de racismo.

El lado izquierdo del campo está rodeado por una valla, la cual, me explicaron los Roma, sirve para proteger la zona por los deslizamientos de minería que *"eran un peligro para nosotros hace unos años"* y para separar del terreno ocupado por otros serbios Roma, nietos de la familia Milanovic. Son algunas personas que, después de haber sido alojados en Terralba donde vivían con un sacerdote - después de la expulsión de la ciudad de Arborea donde se inscribieron oficialmente en los registros - han encontrado refugio cerca de primos Milanovic. La mano derecha está al borde de la zona habitada por la familia Nikolov, donde se accede por una entrada lateral, continuando en las calles hacia el Hospital Sirai. Incluso el campo de los Roma macedonios consiste en chozas autoconstruidas colocadas entre los árboles. Actualmente viven tres núcleos conyugales. Los macedonios están presentes desde 1989, cuando Safet Nikolov, ahora difunto, se trasladó a Carbonia para ir a donde estaba su primo, después de una experiencia de trabajo en San Gavino.



Carbonia, campo serbio – macedonio, febrero 2012. Niño Roma macedonio, nacido en Carbonia y nieto de Safet.

4.4 Obras de desalojo y curación: el miedo al contagio

Al igual que cualquier elemento cultural que se mantiene con el tiempo, también el miedo a la suciedad, o simplemente el estigma del zingaro apestoso, ladrón o peligroso debe ser contextualizado en la sociedad que lo reproduce.

En el caso específico de Cagliari se puede ver que los actos de desalojo, que invocan razones de higiene, no son sólo, o no siempre, unas lagunas burocráticas, sino que siguen una creencia común: la proximidad urbana de los Roma amplifica la percepción de inseguridad y temor (Bauman 1999).

La protesta de los ciudadanos es esencial en el proceso de construcción de un problema social (Dal Lago 1994, 34). En el caso de los Roma de Cagliari, la protesta contra el deterioro fue suficiente para hacer de lo que se percibe como un problema, una realidad incuestionable, dominante, y especialmente representativa de lo que "la gente piensa". La protesta de los ciudadanos hace que el sentido común y la amenaza que el Roma representa adquiera un valor de verdad "tautológico": *"Continuamos con informes de todos los demás, porque había continuos incendios diarios que hacen daño a los que vivimos, en primer lugar y lo repito, los bebés nacen en los continuos fuegos de material altamente contaminante, y no es sano para ellos y para todos los demás, porque con razón quieren vivir bien ..."*, dijo el Asesor de Políticas Sociales en referencia a las protestas de los ciudadanos hacia el campo nómadas.

De este modo, el circuito injertando los emprendedores morales encuentra una conclusión: la voz de los ciudadanos hace que la resolución del problema se convierta primero en la agenda política, a fin de promover medidas de regulación y control. Según Becker (1969), los que toman una cruzada moral son personas que, con su organización y el acceso a la información y publicidad *"venden su versión de la moral pública a los guardianes del mecanismo legislativo"* (Becker 1969, 66).

Roma e higiene son dos términos que aparecen a menudo juntos. En primer lugar, oficialmente, con el nacimiento del campo nómada de Cagliari, porque en las reglas de conducta que hay que respetar, leemos: *"El comité de supervisión, delega respecto a las solicitudes de intervención para el mantenimiento, la higiene y el orden público"* (artículo 3 del Reglamento Campo de parada y de tránsito nómadas del Ayuntamiento de Cagliari).

Pero también parece conectado con su desalojo: por ordenanza no. 644 de 29/06/2012 del Servicio Viabilidad de la Ciudad de Cagliari ha ordenado la prohibición de *"aparcamiento y estacionamiento en todo el territorio municipal de caravanas, autocaravanas y vehículos que están equipados y transformados para uso residencial, incluso para tramos cortos de tiempo"*⁵⁸, con el consecuente *"desalojo, por los propietarios, de herramientas y cabinas que crean situaciones precarias de higiene"*.

El miedo al contagio y a las epidemias ha sido siempre muy vivo. A pesar de que, en el curso de su existencia, el campo nunca había sido objeto de un mantenimiento tanto ordinario como extraordinario (especialmente en relación la instalación de alcantarillas),

⁵⁸ Orden n. 644 del 29/06/2012: www.comune.cagliari.it/portale/it/albopretorio_archivio_atti.page

en 2010 la Administración envió a intervalos irregulares, más o menos semanales, algunos empleados municipales acompañados por funcionarios de salud y supervisores de basura, para prever las intervenciones relacionadas con la limpieza y contenedores de residuos, y la desinfección.

Estas decisiones han dado lugar, en la historia gitana de la ciudad en los últimos treinta años, muchas veces a situaciones paradójicas: la Administración pagaba millones por diversas intervenciones, mientras que la policía local alejaba a los Roma y les obligó a demoler sus chozas, y con frecuencia, las dos iniciativas no fueron coordinadas. Es decir, durante unos años, la política de la ciudad de Cagliari no ofreció ningún tipo de protección del territorio a través de la expulsión de los Roma, sino a través de la "curación" y las obras de "limpieza".

El ex Asesor de las Políticas Sociales me informó durante la entrevista: *"En cuanto a las tarjetas y el campo, vi que el campo se utilizaba, no sólo por ellos (los gitanos), sino también por otros, para eliminar materiales que de alguna manera tenían que ser eliminados. De dónde venían, al verlos, no podía imaginármelo, lo supe luego por las investigaciones que se han hecho allí. Pero estaba claro desde el principio que había algunas actividades extrañas allí. ¡En cuanto a la gestión del campo, gastaron tanto dinero que fue una cosa que me llamó pronto la atención en gran medida, y los resultados fueron indecentes! Haciendo los cálculos, por familia se gastaba casi tanto como se podía gastar en otro y vivir bien, y no obstante, si hago los cálculos, se gastaba mucho para que los niños vivan en un vertedero de basura"*.

Limpiar y reubicar el campo de los Roma, según la visión compartida de orden e higiene, no fue fácil, pero sobre todo no era tan directa y transparente para los ciudadanos que protestaban. La intención de la nueva administración fue, de hecho, la de "resolver" el problema: una situación de degradación nacida desde el principio con la apertura del campo, porque *"es cierto que hubo intervenciones, pero eran siempre intervenciones de mantenimiento, porque fueron allí para arreglar algo que se podía arreglar, algo que ahora ya no tiene sentido ajustar. Y de nuevo, incluso los que manejaban ciertas cosas, no sé cómo administraban, aunque no había los resultados; o sea, no eran ciertamente bajo los ojos de todos"*, dijo el Asesor entrevistado.

Con los años, el problema de la contaminación y la degradación ha sido lo más acusado por los ciudadanos. A esta solicitud, se respondió evitando una nueva actualización o una nueva construcción del campo (como se planteó en 2010), y considerando la idea de cerrarlo definitivamente y hacer un saneamiento.

Por lo tanto, la Administración de 2012, a partir de la orden sindical de desalojo, ha delegado a la policía local la obra de la expulsión de los Roma, y al poder judicial, la incautación penal del área después de una investigación de la DIA (Dirección distrito Antimafia de Cagliari) sobre el tráfico de residuos peligrosos en el campo nómada. En esa ocasión, después de numerosas quejas, las asociaciones medioambientales y los comités vecinales (Mulinu Becciu y San Michele) han expresado gran satisfacción por las medidas, que *"por fin pusieron fin a esta situación vergonzosa de una ciudad que se llama civilizada, representada por el campamento gitano, que se ha convertido en una verdadera y propia bomba ecológica, de salud y social"*⁵⁹.

⁵⁹ Artículo consultable en gruppodinterventogiuridicoweb.com

A pesar de la presión política para evitar el apoyo a un gasto para el cierre del campo y la asignación de nuevas viviendas para los romaníes (esta solución habría "alterado" al ciudadano que se quejó por el "problema de los Roma"), el Asesor de Políticas Sociales afirmó durante la entrevista haber tratado de cerrar el campo para fomentar un proceso de inclusión social. Su decisión se produjo tras una visita a la comunidad gitana de Sevilla, cuya inclusión en la vivienda urbana parecía servir de ejemplo: *"Me caía perfecto porque la experiencia en España, donde tienen, es decir, una experiencia de inclusión secular, porque su origen es diferente, sin embargo, han experimentado desde 1800, por lo que también puede ser útil, dije: tal vez pueda pensar en algo [...]". El mejor diseño que vi fue lo de la inclusión de vivienda y me dije entre mí que aquí se trata de una experiencia que estamos tratando de continuar durante algunos años y que está dando buenos resultados. Eso también dijeron de las otras experiencias eh, pero, era también en un agradable barrio de Sevilla. Ahora no tengo idea de si se trataba de los suburbios, pero el caso es que era una hermosa periferia suburbana, porque no todos los suburbios son feos [...]"*.

Otra vez, la decisión está relacionada con la idea de limpieza. Lo que más sorprendió al Asesor, de hecho, durante la visita en Sevilla a los hogares gitanos, fue la perfecta limpieza y el orden, a diferencia de la idea de suciedad que se asocia a los espacios gitanos. *"Oh! No sé si tú conoces las casas de esas abuelas, con todos los espejos, encajes ... una limpieza increíble. ¡Era como una casa de muñecas! ¡Pero increíblemente limpia!"*, dijo durante la entrevista el Asesor.

En esos días, el gobierno italiano dio a conocer la Estrategia para la Inclusión de RSC. De esta manera, la experiencia española podía ser la ocasión para presentar al Ayuntamiento de Cagliari una estrategia local de exceder los campos que habría podido bien casarse con la nacional. El verdadero trabajo de "reestructuración" llevado a cabo por el Ayuntamiento de Cagliari se ha desarrollado a través de un proyecto que consiste en tres puntos focales: la educación de los niños y los adultos que han dejado los estudios prematuramente; la inclusión de vivienda mediante contratos de arrendamiento entre los Roma y los arrendadores de Cagliari (a través de la mediación de la asociación católica Cáritas); la inclusión sanitaria, con el objetivo de mejorar el acceso de los Roma a los centros de salud de la ciudad.

4.4.1 La escolarización: "*¿Están en Italia? ¡Muy bien, entonces deben cumplir, en todos los aspectos, nuestras reglas!*"

Analizar el nivel de educación de los Roma en Cagliari significa pensar, a través de una división imaginaria, en grupos. De hecho, es evidente una significativa diferencia generacional. Los Roma mayores de 30/35 años de edad tienen un muy bajo, o incluso inexistente, apego a la escuela: la mayoría son analfabetos. El grupo se compone de hombres y mujeres nacidos en el extranjero, concretamente en las regiones de la ex Yugoslavia. Esto ha comprometido seriamente la colocación en la escuela, porque han llegado muy jóvenes a Cagliari a finales de los años setenta y principios de los ochenta.

Casados con entre 15 y 18 años (hay algunos casos de matrimonios a los 13 y 14) ahora tienen familias numerosas, compuestas por un mínimo de nueve hijos. Se podría

identificar a un segundo grupo de Romà de edades comprendidas entre los 20 y los 30 años: la mayoría son nacidos en Italia, no sólo en Cagliari, sino también en Roma, Nápoles, Milán y otras ciudades de Cerdeña.

Algunos llegaron jóvenes de Yugoslavia en los años noventa, durante la guerra: entre los más mayores, algunos nunca han asistido a la escuela, otros han abandonado sus estudios en los primeros años de la escuela primaria, se casaron entre 18 y 22 años y en la actualidad, tienen, un promedio de 6 hijos; otros (específicamente entre las edades de 20 y 25 años) han continuado sus estudios asistiendo a la escuela secundaria, pero muy pocos han obtenido el título.

Otra subdivisión nos lleva a los jóvenes menores de 20 años: nacieron en Cagliari y asistieron a escuelas primarias de la ciudad, en particular las de Via Melogu; algunos han continuado hasta la escuela secundaria, muchos otros han abandonado antes del graduado escolar (hay una tendencia al abandono escolar en el séptimo grado); muy pocos han asistido o están asistiendo a la escuela secundaria. Una chica asiste actualmente a la Universidad de Roma.

Tanto para los niños que asisten a las escuelas primarias, como para los niños inscritos en las escuelas secundarias, hay una desafección progresiva a la escuela que crece desde los grados más bajos a los siguientes. Las razones son múltiples. Una primera causa puede buscarse en las diferentes concepciones que la escuela y la comunidad tienen de las funciones y las responsabilidades relacionadas con la educación y la instrucción. La educación obligatoria parcialmente cambia el tamaño del modelo educativo de la cultura gitana (me di cuenta de cómo la educación del niño es una prerrogativa del grupo familiar o extendido, y cómo sigue ocupando un rol destacado en detrimento de los aspectos relativos a la educación) y provoca la adhesión puramente externa a la escuela, fomentando su salida temprana. A menudo, el fracaso del encuentro entre escuela y comunidades produce la pasividad de los menores que no encajan en la estructura de la escuela y que toman actitudes apáticas, mientras que las familias demandan la evasión y el abandono.

Durante la investigación percibí, especialmente entre las generaciones más jóvenes nacidas en Cagliari, un sentimiento generalizado de resignación y renuncia. Los chicos - me han dicho- dejan la escuela porque tienen que ayudar a su padre en los depósitos de hierro, mientras que las niñas tienen que cuidar a los hermanos menores y hermanas más pequeñas.

Muchos adolescentes me han dicho el deseo de cambiar su vida dentro y fuera del campo, pero nunca es un empuje suficiente; la voluntad de los chicos es siempre amortiguada por poca confianza en los medios disponibles y especialmente de la voluntad de contraste de los padres, que a menudo está vinculada al respeto de las tradiciones gitanas. La otra razón importante está vinculada a la discriminación que sufren los Roma todos los días, y que les impide terminar sus estudios.

Desde este punto de vista, con la evacuación del campo gitano, la ciudad de Cagliari parece haber mejorado considerablemente la situación de la educación de los Roma. De hecho, los problemas de la distancia y de las condiciones sanitarias del campo se han superado. Estas condiciones creaban dificultades considerables en la gestión de la escolaridad, especialmente para las madres, que tenían que lavar a los niños, a la vista de la entrada a la escuela, en tinas de agua fría en invierno.

Pero, la razón principal por la cual, hoy en día, muchos niños asisten con mayor frecuencia a la escuela, está vinculada al hecho de que *"se acaba el efecto de imitación que se produjo en el campo: en el campo pasaba la furgoneta para recogerlos, yo vi que mi amigo, mi vecino, o un primo, no subía. Entonces, luego no subo tampoco yo y no voy a la escuela. Ahora son los padres los que les acompañan a la escuela, y los niños se van con una frecuencia un poco más regular"*, me dijo una trabajadora social que desde hace años se hizo cargo del servicio "Extranjeros y Nómadas" de la ciudad de Cagliari.

Está creciendo la confianza en los servicios sociales. Algunas familias han recurrido a la asistencia social para su apoyo en presencia de varios problemas relacionados con el acceso a la escuela: la falta de medios para llegar al edificio, la presencia de miedos e inseguridades acerca de las vías educativas no siempre compartidas, o para episodios específicos de intolerancia y romfobia.

Sin embargo, se revela un inconveniente: la salida del campo no promueve la escolaridad en ausencia de vehículos eficientes, y muchos niños se ven obligados a ir a la escuela a pie o, en el peor de los casos, a ausentarse. Durante la primera fase del proyecto de inclusión escolar impulsado por el Ayuntamiento, en este sentido fue solicitada por los operadores responsables de la oficina "nómadas y extranjeros" el uso de un autobús escolar que prestase servicio a los Roma.

Tras el proyecto de inclusión promovido por el Ayuntamiento de Cagliari, la situación ha cambiado drásticamente, especialmente para los niños menores de 6 años. Con el desalojo del campo, de hecho, también cesó el servicio de asilo en su interior.

El Ayuntamiento de Cagliari, para promover iniciativas de educación y alfabetización similares, de hecho, había diseñado, dentro del mismo campo, una escuela con el fin de mejorar la asistencia y el rendimiento académico de los alumnos Roma.

Para comprender mejor el significado de una escuela especial para los residentes del campo, y para entender qué tipo de actividades se llevaban a cabo con finalidad de promover la educación de las niñas y los niños Roma, decidí visitarla en junio de 2010. La guardería fue construida en 1995, junto con todas las otras estructuras dentro del campo, y en los últimos diez años de su carrera, estaba dirigida mediante un contrato de cooperación, una nueva dirección respecto a la anterior que *"no fue tan buena, los maestros han sido acusados de muchas cosas, porque no consiguieron ganar la aceptación de ellos sin ser débiles"*, explicaron los operadores de la escuela entrevistados.

Era una gran sala de colores, bien provista de materiales de enseñanza y equipada con un cuarto de baño donde todas las mañanas se duchaban los niños. Ducharse, de acuerdo con las maestras, fue un gran resultado obtenido de la escuela debido a que *"si hace un tiempo, hubiéramos dicho: ¡vamos a ducharlos ... absolutamente no! Eran los mismos padres los que nos decían que no estaban de acuerdo. Este es un resultado. Incluso el hecho de que ahora son las mismas madres las que nos piden que duchemos al bebé, es un resultado"*, dijo la entrevistada. Por lo que me dijeron las maestras, obtener los "resultados" con los niños del campo era muy complejo, y la dificultad se relacionaba principalmente con el objetivo que se ponía la escuela: la integración.

Pero, para que esto ocurriera, la maestra me explicó, era esencial que los niños aprendieran básicas "reglas de comportamiento, tales como sentarse, porque ¡no pueden hacerlo! No son capaces de sentarse durante unos minutos, son "un culo de mal asiento"⁶⁰. Emergió que la intención de las maestras era transmitir una educación, enseñar a los niños las que para "nosotros" son las reglas elementales en la etapa de socialización primaria, emitir reglas de higiene y limpieza, también porque conseguir resultados educativos con los niños Roma se consideraba casi imposible, debido a su "diversidad", me contaron las maestras.

Las maestras encontraron muchos elementos de diversidad: no saber lavarse, no tener fantasía en clase, no saber cómo comportarse adecuadamente, o incluso no saber aprender, como enfatizó una entrevistada: *"¡las estaciones! Estoy luchando durante diez meses con las estaciones del año. No hay manera. Un niño grande no puede entender la diferencia entre el calor y el frío. ¡A estos niveles! ¿Lo entiendes?"*.

Debido a su cultura, su forma de vida, la educación impartida por los padres, el zingaro aparece como un individuo con "retraso " porque, como me dijo una maestra de la escuela entrevistada, está claro que *"todos estos niños tienen algo de retraso. Porque si lo piensas, aquí están todos primos casados, son todos parientes. Así que al final todos ellos tienen un ligero retraso; Lo he visto en los últimos años, un poco de retraso, todo el mundo tiene uno"*.

Un retraso similar, cuya razón es claramente de origen genético para las maestras, se refleja en su actividad en el aula. Pero el retraso, de acuerdo con ellas, no sólo tiene orígenes genéticos, sino que también depende de un estilo de vida incorrecto que afecta a los Roma, en general. Entonces, los principales responsables son los padres, especialmente las madres durante el embarazo, *"que causan retraso mental a sus hijos con su comportamiento"*, me explicaron.

La escuela, como una herramienta para educar a los niños y a los adultos Roma, se considera un válido medio para promover la integración de los Roma en nuestra sociedad. Pero, la integración considerada válida por las maestras de la escuela, es una integración que pasa a través de la transmisión de "nuestras reglas" y, por lo tanto, es impracticable, por el retraso de los Roma que están poco dispuestos a cumplir con nuestras reglas y debido a que los Roma no entienden y perciben esa importancia.

Varias veces, durante la entrevista, me reiteraron los mismos conceptos sobre la importancia de las normas relacionadas con el objetivo de la integración. Informo de lo que dijeron: *"La integración no es posible porque la aversión viene por ellos. La integración sólo puede existir si se controlaran más. ¿Están en Italia? Muy bien, entonces deberán cumplir en todos los aspectos nuestras reglas, respetar las leyes como nosotros. Tal vez de esta manera, aprenden a comportarse y podría haber un poco de integración. Si quieres ir a la escuela, tienes que lavarte, ¡tienes que lavarte! ¿Ok? Comenzar por la limpieza"*.

Está muy clara la conexión entre las reglas de integración, la asistencia a la escuela y el control. En otras ocasiones las mismas maestras afirmaron: *"Si no llevas a tu hijo a la escuela, entonces te voy a tirar hacia fuera de la sociedad italiana"*. Otra vez: *"se debe*

⁶⁰ Traducción literal del italiano "tenevano puntine sotto il sedere", que significa moverse continuamente en el asiento.

obligar a los niños, porque están obligados a asistir a la escuela primaria. Ciertamente, la escuela infantil no es obligatoria y es posible que no los lleven hasta tres años; sin embargo, es correcto que al menos a los tres años estén obligados a traerlos aquí a la guardería. Se necesitaría mucho más control". Así como está muy clara la relevancia puesta a la función representada por la limpieza en este circuito de control e integración. La falta de limpieza se considera una aversión de los Roma a las reglas básicas de comportamiento y no un problema debido a las condiciones en las que se ven obligados a vivir.

Se hizo evidente que el propósito educativo de las intervenciones de las enseñantes fuese más allá del tema de la escolarización de los niños. Más bien, estaba claro que a través de los niños desearan desencadenar un proceso de cambio dentro de la comunidad residente en el campamento, considerada totalmente desviada. Es como si hubiera una vía doble que empatase la educación y la rehabilitación con la intervención sobre los niños y el desarrollo del adulto.

La escuela fue, según los enseñantes, un puente para el progreso social de los Roma, un medio para alejar a los zingáros de la desviación, para educarles a respetar las normas y los valores de nuestra sociedad.

4.4.2 La salud: *"¿hazte traducir lo que he dicho a tu amiga Norma!"*

La vida en los campos, debido a las condiciones sanitarias inapropiadas y, en general, a las condiciones de vivienda inadecuadas, expone a los Roma a riesgos para la salud. Los más comunes, según los datos informales, se refieren a enfermedades que afectan al sistema respiratorio y el tránsito digestivo: son muy comunes entre los casos Romà Xoraxané de Cagliari asma o insuficiencia respiratoria (que alcanzan alrededor del 52% de los casos) o casos de diarrea y trastornos relacionados con la alimentación.

La mala nutrición es un factor de riesgo significativo en la comunidad gitana, que afecta al 14% de los casos, especialmente los niños. De hecho, a partir de lo que se ha observado durante la investigación etnográfica, la vida en los campos no está organizada de tal manera que los Romà puedan tener un estilo de vida saludable, especialmente en cuanto a la comida.

Los Roma no tienen hábitos de alimentación normales, no tienen conocimiento de las características nutricionales de los alimentos y no consumen una cantidad adecuada de verduras durante todo el día a diferencia de la carne, el alimento preferido por todos los Roma conocidos durante la investigación. Estos factores tienen graves consecuencias para la salud de los habitantes de los campos, especialmente para los niños, que a menudo recurren a los centros de salud de la ciudad en caso de emergencia. En la mayoría de los casos, los Roma prefieren apoyarse en las salas de emergencia y los hospitales; en concreto, el hospital Brotzu, donde la mayoría de las mujeres fueron atendidas durante el parto.

Tras el desalojo del "campo 554" de los Roma, no parece que se hayan producido mejoras explícitas en los aspectos de salud. La única diferencia es detectada en relación

con la posibilidad de elección de un médico de familia, adoptado por muy pocos Roma de Cagliari que, en general, suelen ir al hospital en caso de emergencia; pero luego *"incluso ese es un camino que hay que construir, que se acompaña, que no siempre es compartido. Paradójicamente, ahora que el camino está un poco más abierto, tal vez haya más núcleos que quizás antes no eran regulares y ahora pueden obtener un permiso de residencia"*, me refiere una trabajadora social entrevistada.

Lo que significativamente ha cambiado se refiere a la obtención de permisos de residencia regulares, para los que ahora la ciudad de Cagliari parece mediar mayormente, favoreciendo la inscripción al Servicio Nacional de Salud. En los últimos dos años, la ASL de Cagliari, a través de una circular interior, ha "impuesto" la suscripción al servicio de los Roma. De esta manera medió hacia la elección de un médico de familia, aun cuando no era prevista por el art. 31, que ajusta en la concesión de un permiso de residencia para la asistencia a los niños extranjeros.

Pero los Roma prefieren confiar en las instalaciones médicas y hospitalarias que ya conocen y donde han construido relaciones de confianza con los médicos en los últimos años. La desconfianza es total, especialmente en ginecológica debido a los frecuentes incidentes discriminatorios que se producen.

Sucedió varias veces que acompañé a Svetlana al departamento de ginecología de Cagliari durante su embarazo

En una ocasión, en particular, tuvo que someterse a un nuevo examen para ella: la ecografía morfológica. Curiosa y ansiosa por saber el sexo del bebé, pero sobre todo no consciente de lo que era una ecografía morfológica y para qué servía, la joven Romni pidió al médico que me comunicara a mí, que era su fiel amiga, el sexo del niño. El médico, molesto por las preguntas de Svetlana, le dijo groseramente que sabía que *"no te importa si tu hijo tiene un problema que se puede ver a partir de este tipo de análisis, deseas saber si es hombre o mujer, pero ¿entiendes o no que con este ultrasonido no se puede ver?"*. Pero se dio cuenta de mi presencia, y confundiéndome con un acompañante social, su actitud cambió y le explicó a Svetlana el sentido, las prácticas a seguir y la importancia del examen. El vocabulario muy específico y técnico utilizado por el médico logró avergonzarme a mí también, en mi tarea de mediar en la conversación entre los dos.

Al final de la visita, dijo el ginecólogo, dirigiéndose a la joven Romni: *"Bueno, ahora hazte traducir lo que he dicho a tu amiga"*. Fue una ocasión, esa, para evitar nuevos exámenes ginecológicos antes del parto.

4.3 La vivienda

El discurso acerca de "la inclusión de vivienda" promovido por el Ayuntamiento de Cagliari parece más amplio. La decisión del Ayuntamiento de desalojar el campo nómada equipado-formal proviene del reconocimiento de la falta de mantenimiento rutinario y extraordinario del campo en los años anteriores.

Desde el año 2005 los diferentes asesores de políticas sociales que se han sucedido con el tiempo, o los diferentes ejecutivos, han tratado de abordar la "cuestión de los Roma", o más bien la "cuestión campamento de los Roma" estudiando un camino que permitiese la superación de ese estado. Inicialmente se pensó en la reconstrucción del campo, o la reestructuración de este campo, porque la única oportunidad era referirse a la ley Tiziana, como la única fuente de financiación. La ley 9/88, de hecho, permite el acceso a los fondos regionales exclusivamente para la renovación o la construcción de nuevos campos.

Sin embargo, desde 1998 hasta 2005 la Región no ha asignado más dinero a través de la ley Tiziana: había una sección de cuentas vacía, solamente nominal. Una trabajadora social de la ciudad de Cagliari dijo: *"Desde 2005 he comenzado a bombardear la región con solicitudes de referencia a la ley para la reestructuración y la financiación de la reconstrucción de un nuevo campo. Así que tuvieron que reconocer que no había la cuestión del campamento, junto con nosotros también lo han hecho otras autoridades: la administración municipal de Olbia, Sassari, Selargius, y la administración de la ciudad de San Niccolò d' Arcidano, que pedían sus fondos de esta manera. Así que se pusieron en juego precisamente los fondos. Los fondos que eran absolutamente necesarios para las necesidades de estos países, pero nos han dado dos fondos diferentes: uno de 200 mil euros en 2009, y el otro de 200 miles de euros en 2010 para la construcción o reestructuración del campo"*.

El siguiente problema para la obtención de créditos ha sido la imposibilidad de encontrar un terreno para construir el nuevo campo. Después de varias consultas entre los servicios sociales, el asesor de Políticas Sociales y la comunidad de los Roma decidió optar por la "distribución de los hogares de los Roma, en la provincia, junto con la mediación de los operadores de Cáritas de Cagliari, cuya contribución fue la de buscar espacios de vida y mediar en las negociaciones entre los propietarios de los alojamientos y los Roma.

La búsqueda de soluciones de vivienda regulares en la ciudad de Cagliari no tuvo éxito. En primer lugar, por el tipo de casas buscadas que bien pudiesen acomodar familias extensas como las de los Roma; de hecho, *"pasar de una situación como la del campo, a una posición plana, era impensable. Es evidente que la mayoría de las viviendas en Cagliari son intensivas, no extensivas, por eso tuvimos que recurrir a algo en los distritos, en el sentido de que debían ser casas con jardines, casas de campo, etc... Estas fueron las razones por las que fuimos en los distritos y no dentro de la ciudad"*, dijo la trabajadora social.

En segundo lugar, los continuos actos de discriminación y racismo no facilitaron la comunicación y la inclusión de los Roma y los ciudadanos de Cagliari. *"En la ciudad de Cagliari ¡nunca hemos encontrado un hogar! Ni en el campo, ni en la ciudad, sólo en el hinterland de Cagliari. Tuvimos también decepciones: ¡enviarlos y ellos iban! Pero nosotros no queremos a los Roma en casa... y luego nunca recibimos las casas de nuevo después de pagar. Nosotros habríamos podido denunciarlos, pero esto no es típico de Cáritas, o las casas de las personas pobres que luego estaban bajo secuestro"*, dijo en una entrevista el Director de Cáritas.

Tras la evacuación del campo, después de unos 5 meses pasados en un centro comunitario que ofreció Cáritas, los Roma se establecieron en diferentes casas en el hinterland de Cagliari, y más precisamente en la ciudad de Quartu, Flumini di Quartu,

Selargius (el área de San Lorenzo que bordea la carretera estatal 554), San Sperate, Decimomannu y Monserrato. De los 190 Roma que vivían en el campo nómada, sólo dos familias nucleares se establecieron en un apartamento en el centro de Cagliari, y el tercer núcleo en la localidad de Monserrato.

Para los restantes Roma se favoreció la búsqueda de casas con grandes espacios al aire libre que pudiesen acomodar a familias extendidas, y que fuesen, como el Director de Cáritas dijo: *"poco fuera de la ciudad, porque entonces estaba todo el tema de la búsqueda de ajuste de vivienda que les permitiese hacer el único trabajo que pueden hacer, que es recoger el hierro y, por lo tanto, la necesidad de contar con espacios donde sé que puede hacer este tipo de trabajo, que por cierto ¡no se puede hacer en un edificio!"*.

Las palabras del Director de Cáritas muestran la dificultad de la función encomendada por la ciudad de Cagliari: los agentes de Cáritas se consideran *"subsidiarios, pero no bajo contrato, porque hemos puesto dinero disponible de la Iglesia y no del municipio, esto requiere reiterar más y más veces"* y mediadores entre los Roma *"que deben ser capaces de vivir en condiciones decentes, y también nuestra gente, personas que se encuentren en dificultades de supervivencia, que a lo mejor tenían un edificio en alquiler y lo han puesto en juego, por lo que tal vez han resuelto sus problemas económicos"*. Este fue, según el director entrevistado, el motivo de fondo para el buen éxito del proyecto de inclusión.

Desde unas pequeñas entrevistas directas a los Roma para reunir información sobre lo que pudiesen ser sus necesidades, se encontró que, para algunas familias, en principio, se sintió el temor de tales innovaciones, que implicaban la gestión de nuevos espacios y el uso doméstico. Abiertamente declaraban su preferencia por amplias viviendas donde pudiesen adaptarse núcleos grandes, que comprendiesen no sólo el núcleo conyugal, sino también hermanos, hermanas e hijas, y que permitiesen a los niños seguir viviendo al aire libre.

Pero después de unos pocos meses del cierre del campo, la respuesta de los Roma ha sido positiva: han descubierto la capacidad de vivir como familias en grupos más cerrados y nucleares, en una dimensión más privada en comparación con la del campo, donde todo el grupo étnico ejercía un tipo de control social sobre todos sus miembros. Eso significa tener más libertad de elección con respecto a las decisiones que a menudo fueron transmitidas por la familia extensa.

Los Roma descubren así la capacidad de mantener contactos frecuentes con la familia extensa, pero administrar su tiempo y su espacio en una dimensión privada que les permite una mayor libertad de elección vinculada a la vida cotidiana.

4.5 El reconocimiento interno. La (re) organización del espacio interior del campo: el campo de Cagliari

En la investigación antropológica sobre los Zíngaros donde se habla del parentesco, diferentes grupos han sido descritos, por algunos, como patrilineales, otros como matrilineales o matriarcales. Cozannet dedica un capítulo entero al orden social de los

zíngaros. Enfatiza constantemente la afirmación de que los zíngaros están organizados matrilinealmente (Cozannet 1977). Otros encuentran rastros de matriarcado, por ejemplo, según Scotti *"el alto prestigio de la mujer sin duda refleja un régimen matriarcal a distancia, que se expresa también en el papel de la mayor de la familia y de la tribu, considerada como el guardián de las costumbres"* (Scotti 1978).

Más prudente, pero en la misma línea, todavía Cozannet, en general, reconoce la existencia del matriarcado, y se pregunta: *"A continuación, ¿se puede decir que esta estructura matrilineal podría ser la reminiscencia de un verdadero matriarcado que progresivamente se ha degradado y se limita al prestigio de la matrona?"* diciendo: *"en el estado actual de la investigación, es difícil responder de manera afirmativa"*.

El cierto de esta idea se debe no sólo a la importancia de la mujer de edad avanzada entre los zíngaros, sino también a la influencia de la investigación de Thompson, que se hizo cargo del problema de la matrilinealidad entre los zíngaros (Thompson, 1934, 113-139). Para mostrar la matrilinealidad de los *gypsies* británicos, el autor se ocupa de cuatro aspectos: a) la transmisión onomástica; b) la importancia de las tías maternas; c) las reglas de herencia; d) la cama matrimonial.

Leonardo Piasere nos ofrece una nueva interpretación de los conceptos utilizados por el antropólogo Inglés y demuestra que la matrilinealidad de los Roma está lejos de ser probada, argumentando que ninguno de los casos se pueden considerar como la puesta en práctica de normas matrilineares. En contraste con la matrilinealidad mencionada por Cozannet e influenciada por Thompson, de Liègeois y el mismo Piasere, en cambio, dicen que, en general, los Roma son patrilineales.

Esta investigación no ha querido resolver un problema de los orígenes, ni registrar los valores socio-estructurales del parentesco de los Romà Xoraxané, sino analizar el valor atribuido a los espacios dentro del campo gitano en función de la familia extendida de Edir. "Familia extendida" significa el grupo formado por los afines de una persona que tiene en común con esto, la residencia: podríamos llamarla familia extendida de residencia.

Según Fabietti la residencia es un factor importante asociado al tamaño del parentesco. Escribe el antropólogo: *"en el caso de grupos de descendencia que residen en el mismo territorio, la proximidad se convierte en un factor adicional de cohesión y su carácter de corporación puede salir más fuerte"* (Fabietti 2005, 186).

Su formación en el campo nómadas de Cagliari ha sido posible gracias a la regla de patrilocalidad (Fabietti ibid, 187). En los primeros años de matrimonio, la nueva pareja se traslada con los padres del novio. En Cagliari, ya que el espacio en la caravana no es suficiente, se compra un nuevo hogar o roulotte que siempre se coloca al lado de la del padre del novio, de modo que las dos familias tienen en común el mismo espacio externo.

La patrilocalidad sólo tiene sentido en relación con la familia extendida y es temporal. Después de un cierto período de tiempo -que a menudo coincide con el nacimiento del primer hijo-, la pareja se aleja para dar paso a un hermano menor que se va a casar. Los padres del novio se encargan de ayudar a la nueva familia, incluso económicamente. La observación cuidadosa del espacio del campo confirma que la familia típica extendida de residencia está formada por los padres de edad avanzada, la familia nuclear del hijo

menor, y todos los otros hijos solteros y que las relaciones familiares se dejan ver claramente por la disposición espacial de la vivienda. La lectura de la manera de utilizar el espacio ha permitido ver cada uno de los vínculos de parentesco de los miembros que vivían en el campo de la 554.

Como puede verse en la figura, la tendencia fue la de arreglar los alojamientos de modo que el grupo familiar compartiera el mismo espacio externo.

Como ya escribió en 1988 Dick Zatta, *"la disposición de las caravanas es una metáfora de la cercanía de la familia"* (Zatta 1988, 65); el uso del espacio, de hecho, también expresa la opinión de que los Roma tienen distintas relaciones de parentesco: las distancias desde una familia a la otra -si las características del lugar y la asignación de las plazas en el campo lo permite- reflejan la distancia estructural del parentesco.

La distancia entre padres e hijos, hermano y hermano son mínimos, hasta el punto de que desaparece espacialmente mediante el intercambio de un solo patio (área externa). Así que, para Edir en primer lugar, están las relaciones con su familia, que cuando vivía con sus padres en el campo era la familia extendida, pero que se convierte en familia conyugal (nuclear) de casado⁶¹. Siguen las relaciones con los parientes, los parientes consanguíneos hasta los afines más distantes y, finalmente, las relaciones con los no familiares, que en el campo puede ser considerados marginales con respecto a compartir el espacio. La familia Ahmetovic de hecho, que no tenía los vínculos de consanguinidad con la familia Sulejmanovic, vivió en la otra parte del campo, en la que se llamó originalmente "zona de tránsito".

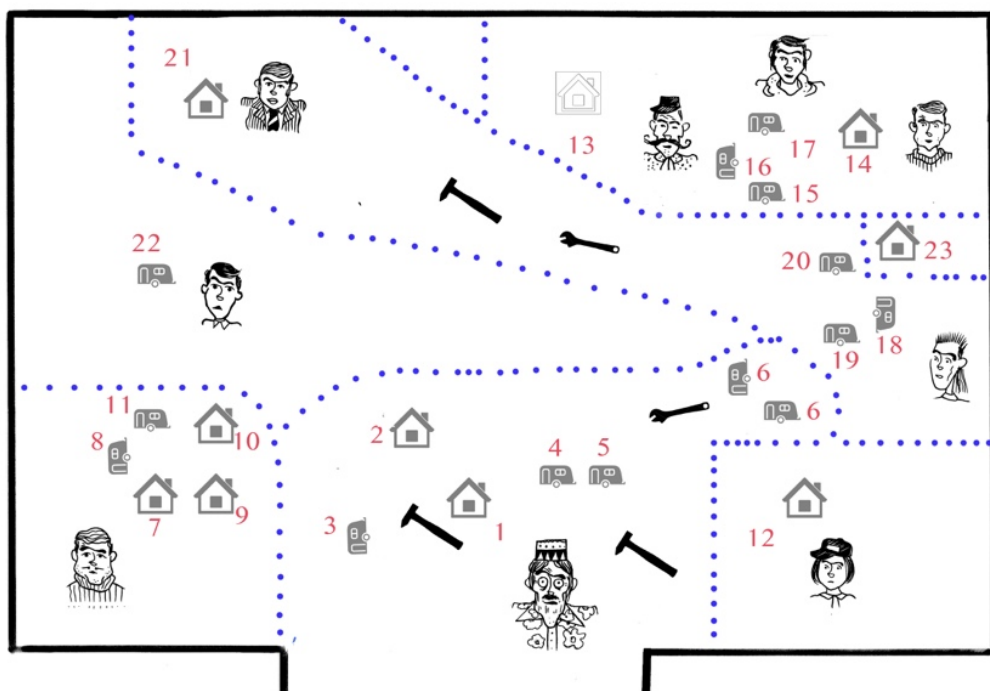
En la figura que sigue se puede ver cómo las viviendas se concentran principalmente en 4 grupos, que representan las mismas familias extendidas. La familia extendida de Serif y Zehera está formada por todas las viviendas numeradas del 1 al 6 en la figura.

La choza nº 1 es la de Serif, considerado el hombre más prestigioso. La ubicación de su casa refleja esta característica, ya que le permite controlar los movimientos de todos los miembros del campo y las intrusiones exteriores. Las otras chozas y caravanas están habitadas por los niños -unos solteros viven en su choza- y los nietos; merece especial atención la caravana nº 3, habitada por una hija de Serif casada con un hijo de Mezo, que ocupan la choza nº 7. Su ubicación no es casual, porque -en el centro entre las dos familias- se reflejan con precisión los lazos de parentesco. Dos hijas, mayores de veinte años, viven en la caravana 8, y han decidido no casarse. Se trata de un caso de solteras excepcional. También esta familia, al igual que la anterior, ha ordenado las casas casi de forma circular, para delimitar y diferenciarse de los demás, aunque las relaciones con la familia de Serif son excelentes.

La delimitación de los espacios no está marcada por un objeto físico, sino por un límite psicológico, por una frontera mental. Aquí hay una interrupción de la regla de la patrilocalidad dado que es una hija de Mezo, Tania, casada con Nicola. Es un caso contingente debido a que los padres de Nicola permanecieron en Bosnia. La tercera familia es la de Duliano (nº 14-17), que se encuentra en la choza junto a la de su padre, en el momento deshabitada debido a su expulsión del campo; Duliano, esperando el undécimo hijo, es padre de 10 niños, divididos entre las caravanas 15 y 16; el hijo

⁶¹ En las páginas que siguen voy a informar lo que se ha observado en relación con la familia conyugal de Edir.

mayor, Edir, vive en el remolque 17, que le había regalado su padre en vista de un posible matrimonio. La única hermana de Duliano todavía presente en el campo; Sandra vive en la choza 12, con su esposo Marco y sus 6 hijos. Entre el grupo familiar de Serif y el de Duliano, están las caravanas de Munib (nº 18-20), primo de Duliano y hermano de Walter, que vive en la choza 21. La distancia entre las casas de los dos hermanos se debe a la disponibilidad de plazas en el momento del matrimonio de Walter y Mónica en 2000, después del traslado de Mónica de Alghero. El mismo razonamiento se aplica a la posición de la choza 23, habitada por Disco (hijo de Mezo) y Mónica, cuyos padres son residentes en el campo de Monserrato. La caravana nº 22 está habitada por Mamile. Su ubicación refleja la ausencia de lazos familiares con los demás miembros del campo, ya que es el único de su familia, junto con su hermana Zhera (nº 11, que está casada con un hijo de Mezo), que emigró de Bosnia.



Reconstrucción del espacio basado en el significado de parentesco.

Representación de la virilocalidad y de la patrilocalidad.

LEYENDA:

- └ ┐ Ingreso campo
- Caravana
- Límite psicológico (frontera mental)
- Choza
- Choza deshabitada
- Espacio utilizado para trabajar los metales

La formación de los patios y la distancia entre el uno y el otro también son indicativos de que "el espacio se pone como un esquema de referencia de tipo particular para el desarrollo de las actividades de trabajo y las actividades de la vida diaria ... De hecho, tanto los componentes económicos del sistema como los componentes sociopolíticos entran en juego al originarse en ciertas áreas, esenciales para la explicación de la organización social del sistema" (la Rocca, Palmeri 1978, 455-481). La configuración espacial de la población Roma, reflejando como se ha mencionado la distancia del parentesco, muestra los lugares en los que entran en vigor las relaciones de producción.

Los Romà Xoraxané Cagliari son esencialmente comerciantes que prefieren el comercio de metales. Ellos tienden a trabajar en la familia o asociados como máximo dos familias (como es el caso de la familia de Mezo y Serif). El patio, utilizado por las familias para trabajar los metales, fácilmente representa espacialmente las relaciones de producción.

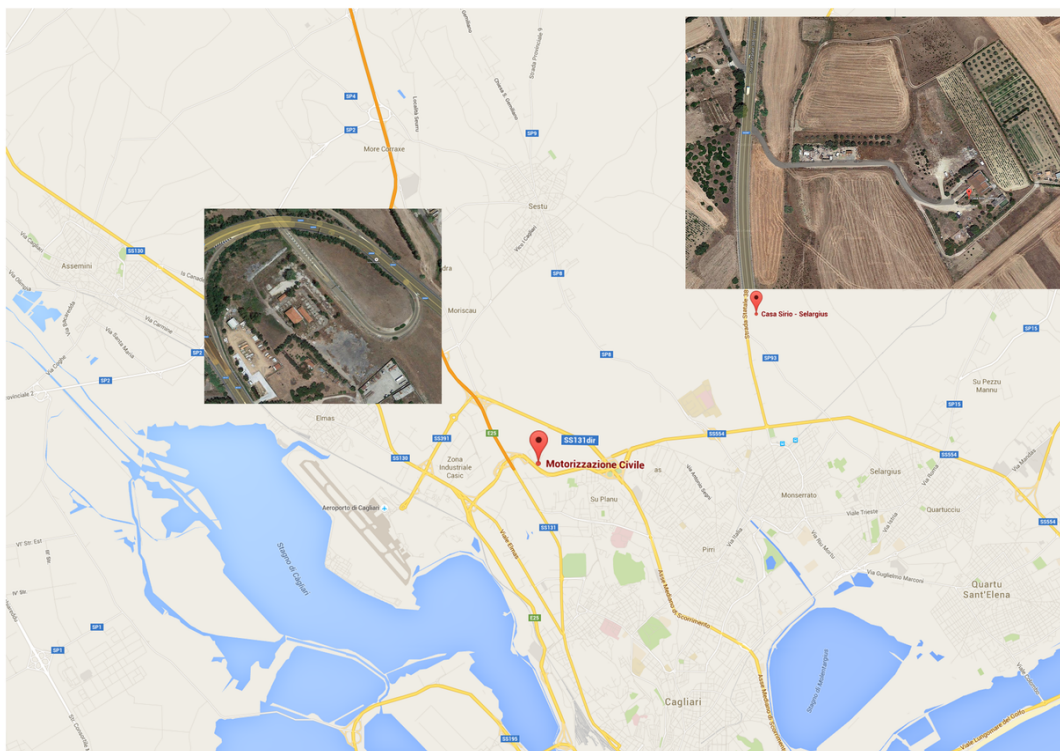
Cada hogar, caravana o choza, es una unidad de vivienda, donde sólo puede vivir una pareja de casados. Nunca he encontrado dos parejas, cualesquiera que sean los lazos familiares que los unan, que vivan en un mismo hogar. La choza o la caravana es la morada de una pareja, más los hijos solteros. Cuando dos personas se casan jóvenes (y la familia está de acuerdo con la nueva unión), o cuando los padres están presionando para unir en matrimonio a un hijo pequeño, una de las primeras preocupaciones es proveer la nueva caravana. La caravana es ante todo un símbolo de una pareja de casados; en el interior los padres siempre se dividen por sus hijos. Si el espacio para dormir se considera insuficiente para una familia numerosa, un Roma puede decidir comprarse otra o construir una choza cerca de la caravana.

La caravana puede ser también un lugar de encuentro. Pocas veces, sin embargo, he visto a un grupo de Roma reunirse en una choza (recuerdo especialmente una ocasión de un aniversario de muerte), en cambio prefieren estar al aire libre y pasar el día en compañía. Las mujeres también prefieren cocinar afuera y no dentro de la caravana utilizada como una cocina. Algunos, especialmente los más jóvenes, la pintan exteriormente y decoran la caravana en el interior personalizándola con fotografías, alfombras y cojines de colores. Es la caravana normal de nosotros gagè (payos) que usamos para ir de vacaciones, y va *despayizada*⁶², no sólo a través de las decoraciones, sino también mediante el desmantelamiento de la taza del baño en el interior, o la destrucción total en el caso de muerte. Como puede verse en la figura, el factor de residencia prevalece sobre el de la descendencia.

Otra característica estructural del parentesco Roma es que no puede existir la imposibilidad de formación de grupo jerárquico: una familia que domine a otra. Existe la jerarquía sólo en el grupo familiar, donde el marido/padre tiene plena autoridad sobre sus hijos y su esposa; donde los hermanos tienen autoridad sobre las hermanas; donde las cuñadas tienen plena autoridad sobre las nueras; donde la suegra tiene plena autoridad sobre la nuera. Pero fuera de la familia, cada Roma es igual a otro Roma.

⁶² Customizada a la gitana

4.5.1 El campo "informal" de Selargius



Mapa amplio de Cagliari: a la vista, a la izquierda, el campo formal de 554 que se desalojó y a la derecha el nuevo campo informal formado como consecuencia del desalojo.

El "campo nómada" de Selargius se encuentra exactamente en la localidad de Pitz'e Pranu, en la zona extra-urbana delimitada por la carretera estatal 554 y la carretera extra-urbana E93. Es un área que entra en la categoría de los campos definidos como "informales" o "no autorizados". No obstante, a diferencia de lo que suele ser el caso para los campos informales, no ha surgido alejado del centro de la ciudad, junto a un vertedero o cerca de una estación, sino que es parte de un lugar llamado "Casa Sirio".

El campo ha surgido como resultado de un acuerdo entre algunas familias Roma expulsadas del campo Cagliari 554 en marzo de 2008 y el propietario de la tierra, lo que les dio la oportunidad de colocar sus caravanas concediéndoles un gran espacio debajo de su vivienda. El espacio del campo, de hecho, se hace al pie de una pequeña colina visible desde la carretera, en cuya cima se encuentra la villa del dueño de la tierra.

Desde ese acuerdo las familias Romà han podido vivir en Casa Sirio con sus caravanas y tenían acceso a los principales servicios, como agua potable, electricidad y alcantarillado. Cuando en 2015 empecé a asistir asiduamente a las familias del campamento, me di cuenta de que, lo que tenía delante de mí, no era otra cosa que la auténtica reproducción de un campo no autorizado. empezaron a faltare las

"concesiones" iniciales: desde la primavera de 2015, las familias comenzaron a vivir sin electricidad en el campo, utilizando velas para pasar el tiempo al atardecer y bombonas de gas para calentarse y cocinar en la zona al aire libre junto a la caravana. En realidad, lo que iba a ser un soporte temporal para las familias expulsadas del campamento equipado de Cagliari se había convertido en un verdadero campo gitano, con todas las dinámicas espaciales que conlleva.

De acuerdo con la sentencia n. 991/2008 del Tribunal de Cagliari, la eliminación de las familias Roma desde el campo regular de Cagliari se debió a dos razones principales: no haber respetado las disposiciones de la ordenanza municipal por la adopción de conductas graves y la continua agitación en la vida del campo; haber causado serios daños físicos a otros huéspedes del campo durante una pelea entre las familias de los residentes. En concreto, los comportamientos considerados inadecuados fueron el uso de la camioneta a alta velocidad en el campo, el desperdicio de agua del municipio y el incumplimiento de la escolaridad obligatoria para sus hijos. Estas fueron escenas de vida cotidiana que ya había visto a menudo en el campo de Cagliari, pero que no eran nuevos incluso en el campo de Selargius.

El lado derecho del campo está rodeado por una valla y algunos árboles que dividen el espacio desde el gran patio de la casa del propietario de la tierra. Los Roma utilizan este espacio como una especie de aparcamiento, para evitar que los coches estén en el interior del campo de Roma y que sean visibles desde la calle. La parte frontal de la entrada del campamento, en cambio, está al borde de un terreno sin cultivar, aparentemente sin usar y altamente visible, también, desde la carretera. Al espacio habitado por los Sulejmanovic se accede a través de una entrada marcada por un signo escrito en rojo "Casa Sirio" en la carretera principal en el km 8. Es una entrada sin asfaltar, al igual que el resto del campo, donde el movimiento continuo de camionetas y de automóviles provoca la formación de polvo y grandes charcos de agua en la tierra.

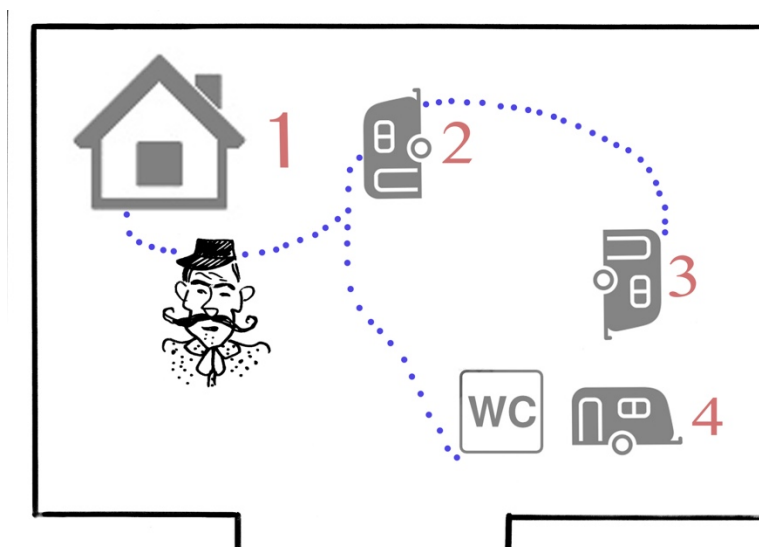
Para evitar el contacto con el polvo Jeko y sus hijos construyeron una choza hecha de madera y materiales reciclados, planteada por una escala dispuesta en el lado adyacente a la carretera principal, visiblemente delimitada por la vegetación y en la entrada al campo. Su posición permite una visibilidad completa de los movimientos de los habitantes del campo y de las entradas del campo. La cabina está habitada por Jeko, el patriarca, junto con su mujer Sabata y, ocasionalmente, alberga a unos nietos que prefieren pasar tiempo con sus abuelos y distantes de sus padres, debido a las peleas o a las condiciones de vivienda muy pobres, como es el caso de Ludovica, hija de Duliano, que vive en un campamento ilegal de Monserrato, totalmente carente de servicios. Por esta razón, el interior de la cabina se divide en dos grandes salas: la primera, a la cual se accede a través de la puerta opuesta a la escalera, que sirve como un patio o salón, donde los Roma a menudo se reúnen para recibir invitados, o para pasar los días fríos y lluviosos, o para comer juntos; el otro espacio, en cambio, separado de la sala a través de una pared improvisada, se divide en otras dos partes: una se utiliza como dormitorio de los cónyuges Sulejmanovic, y la otra para dar cabida a los nietos que se quedan como invitados en la cabina.

Jeko siendo el patriarca es el hombre de mayor prestigio y la posición de su cabina (1) refleja este atributo. Las otras casas están habitadas por los hijos Giuliano (caravana 2) y Mauro (caravanas 3-4) que, casados, forman familias nucleares con sus hijos. Especial atención merece la caravana nº 2, habitada por Giuliano, que acaba de casarse con Susanna. Su ubicación no es casual, porque -en el centro entre la choza de Jeko y la

cabina de Mauro, hermano mayor de Giuliano- refleja con precisión los vínculos familiares y el intercambio económico. Casado desde hace poco tiempo, Giuliano, necesita el apoyo y la cooperación de sus padres y la posición de su caravana en el espacio refleja la importancia de esta relación.



La choza de Jeko



La lectura del espacio-campo de Selargius y la alineación de las casas de acuerdo con el significado de parentesco.



Patio común entre la choza de Jeko y la caravana del joven hijo Giuliano

Este patio se utiliza principalmente para la recogida de materiales ferrosos para sus actividades comerciales diarias. Al igual que todos los Xoraxané Romà de Cagliari, también la familia extendida de residencia de Jeko prefiere el comercio de metales, especialmente tienden a trabajar conjuntamente en la recogida. Por lo que a menudo dejan el campo para ir, con su furgoneta, a otros lugares de Cerdeña donde es más fácil encontrar el hierro. Esta es la razón principal por la que el espacio del campo aparece en un estado de desorden. En el espacio compartido entre las familias, de hecho, se pueden encontrar acumulaciones de aparatos viejos, llantas y neumáticos, que se utilizan para la combustión de los metales y que a menudo causan humos perjudiciales para el campo, herramientas de trabajo y residuos de cualquier tipo.

Además, en este espacio se colocan los objetos que no están en la caravana o que ya no necesitan los Roma. Estos objetos no se tiran porque la recuperación, incluso parcial, siempre es posible y esperada. Entre las casas hay muchos objetos dispersos: botas de agua, barreños para la ropa, contenedores de todo tipo, tendederos, bicicletas, juegos rotos para niños, sillas de plástico, escobas y palos para barrer el suelo, lavadoras antiguas, refrigeradores viejos, carritos de la compra, tablones de madera, algunas piezas para usar como leña, láminas de plástico, algunas que cubren acumulaciones de material y otros esparcidos por el campo, carretillas, algunas sillas plegables, algunos cubos de la basura de diferentes tamaños y materiales (PVC, hierro, etc); alguna lata vacía de pintura y re-utilizada como contenedor, alfombras y dos grandes hojas verdes de hierba sintética, mesas de plástico, un pequeño fregadero y armarios utilizados para

otros usos diversos y sillas de diferentes formas y fantasía. También en el campo hay diferentes animales, entre ellos dos perros y tres gallos.



4.6 La construcción de la identidad Roma: Edir y Svetlana

Varios estudios muestran que la identidad Roma es el resultado de prejuicios y subjetividad construida por un saber "externo", no zíngaro. Willems (1995) parece reducir la etnia gitana a una cuestión de *falsa conciencia* detrás de la cual está la sentencia, el envilecimiento y la hostilidad de la migración como un elemento perturbador situado dentro y contra el orden económico capitalista. En la estela del historiador holandés, según Lucasenn (1997) las minorías Roma son nada más que un impacto social de las nuevas técnicas de identificación y detección aplicadas con la reestructuración del gobierno de los pobres y la expansión de la policía por parte de actores estatales y proto- estatales de la Europa moderna, con el fin de lograr un mayor control de la fuerza de trabajo migrante (Lucassen 1997, 225).

En definitiva, la etnia Roma no es más que la última y más insidiosa etapa del proceso de estigmatización, en la que la misma población tratada como hez, residuo y peligro, comienza a comportarse como tal y a desarrollar su propia subcultura. A pesar de la claridad al hacer emerger cómo la identidad Roma es el resultado de los estereotipos, estas directrices parecen no comprender el alcance de la deconstrucción crítica, cuyo objetivo final, como nos recuerda Hall, no consiste en la eliminación de categorías, aunque no sean apropiadas.

Las identidades étnicas no pueden extrapolarse a partir de la lengua y de la historia que las ha producido, con la única demostración de su falsedad o la insuficiencia, en cambio, deben ser diseñadas de una forma debilitada a fin de enfatizar un concepto de un nuevo tipo que, sin embargo, nunca se puede prescindir de lo que antes era. *"La identidad - dice Hall - es un concepto [...] que funciona «en cancelación»; una idea que no puede ser considerada como en el pasado, pero sin la cual ciertas preguntas claves no pueden ser consideradas"* (Hall 1996, 316).

De acuerdo con la afirmación de Judith Okely (1997, 191), los Roma hacen propia una formación cultural constituida con la capacidad de forjarse un "espacio cultural semi-autónomo", absorbiendo selectivamente los elementos de las poblaciones circundantes e invirtiendo el significado. Edir, en este sentido, me contó todos sus esfuerzos y arrepentimiento al tener que reconocer su identidad multifacética que lo ve Roma, bosnio, y de Cerdeña:

"Nací en Italia y crecí en Italia, nunca salí en libertad al extranjero, nunca he salido de Italia. Mi país no lo conozco, pero tengo la nacionalidad de un país al que no me siento pertenecer; porque tengo padres que vienen de allí, pero yo nací aquí, me siento de este territorio. Tengo dos cosas en la mano, en el sentido de que guardo mi cultura, que es la sarda. Pero las cosas malas las dejo porque para mí las cosas malas no son cultura. Lo mismo para Cerdeña. Quiero enriquecerme con las cosas hermosas para que un día mi hija crezca con la intención de vivir como yo quiero, vivir en una casa, no en un campo, y que tendrá algunos hábitos, decimos ... diferentes".

El trabajo etnográfico que aquí se presenta quiere mostrar cómo la comunidad Romà de Cagliari ha conseguido perpetuar su presencia, aceptando las medidas dirigidas a ellos, estableciendo criterios internos de la territorialidad y la percepción de espacios que pueden o no tener en cuenta los criterios de lucha anti - territorialidad de los no Roma.

En esta sección queremos poner de relieve las prácticas de reconocimiento de una identidad individual y colectiva, o incluso múltiples, y los procesos de construcción de esa identidad como una reacción al reconocimiento externo y al estigma. En concreto, se investiga el significado que hoy lleva el espacio "casa" para los Roma, el uso que hacen de los ambientes domésticos y la lectura de los espacios como resultado del desalojo campamento nómadas.

4.6.1 La familia nuclear

Antes de analizar la familia nuclear Romà, necesariamente se debe considerar la "familia extendida".

Familia extendida significa el grupo formado por los descendientes de una persona viva que tiene en común con esto, la residencia. Podríamos llamarla *familia extendida de residencia*. Según Fabietti, la residencia es un factor importante asociado a la relación del tamaño del parentesco. Escribe el antropólogo: "en el caso de los grupos de descendencia que residen en el mismo territorio, la proximidad se convierte en un factor

adicional de cohesión que puede salir reforzado". (Fabietti 2004, 187). La formación de la familia extendida Romà es posible debido a la regla de patrilocalidad, como hemos mostrado anteriormente.

En teoría, la familia extendida de residencia está formada por los padres de edad avanzada, la familia conyugal del hijo más joven casado y los otros hijos solteros. En la práctica, sin embargo, la familia residencial está flotando.

He observado en Cagliari que los hijos casados que viven con el padre pueden ser más de uno, e incluso si no viven en la cabina del mismo padre, siempre se consideran miembros de la familia de residencia del padre. Los padres de edad avanzada, de hecho, representan siempre un polo de atracción para los hijos, que regresan tan pronto como tienen la posibilidad y necesidad. De acuerdo con esto escribe Piasere: a su vez los nietos, que son parte de los descendientes de la familia, tienen un valor estrictamente político, en el sentido de que cuanto más son los descendientes de uno, mucho más fuerte es su prestigio (1991, 18). De hecho, el mayor orgullo de Jeko es presentarse como "*Soy Jeko Sulejmanovic, desde Sarajevo de Bosnia, y tengo 68 nietos*" (número ciertamente aún no definido).

El papel de la mujer es de absoluta subordinación al esposo, a la suegra, a las cuñadas, a los padres del cónyuge y a los hermanos del cónyuge. La violencia del marido sobre la mujer, en general, como me dijeron, puede ocurrir en tres casos: por traición de su mujer, por traición de su marido, que descubierto quiere mostrar su autoridad, o cuando el marido está borracho. El marido, sin embargo, nunca puede golpear a su esposa en presencia de la familia de su esposa, ya que "es una falta de respeto", me dijeron. La mujer tiene que dedicarse a la mayoría de las labores domésticas, limpiar, lavar la ropa, cocinar y tiene que cuidar a los niños, siempre bajo el control de la suegra.

Durante mi experiencia en el campo regulado, sucedió en varias ocasiones que vi a las mujeres embarazadas limpiar los contenedores de basura bajo el control estricto de su marido y de su suegra, así como barrer los charcos de agua y los residuos acumulados en el patio exterior de la casa. La desobediencia puede resultar en divorcio. Con frecuencia, el objeto de quejas de Edir, de hecho, ha sido la negligencia de Svetlana en el trabajo doméstico que, durante el embarazo, a menudo le pidió su ayuda para limpiar y poner en orden la casa.

La suegra tiene mucho poder y autoridad dentro de la familia Roma. Una suegra puede regañar a su nuera o incluso a su yerno como una institución dentro de la sociedad gitana. Svetlana, de hecho, me dijo: "*Es siempre la suegra la que te da los ejemplos, te da consejos buenos, en cambio un hombre no puede hacerlo, no puede recomendar. Ella es la mujer que se ve como portador de consejo porque ella ha estado nuera, y entonces te puede decir cómo se pueden hacer mejor las cosas*".

El abandono de la mujer en el momento de la boda de la casa del padre, en general, no implica la ruptura de las relaciones con la familia biológica. La mujer puede volver con sus padres en caso de divorcio, que mantendrán la autoridad sobre ella otra vez. También tendrá lugar en caso de visita y de los matrimonios de los hermanos; ella podrá hacerse cargo de sus hermanos y hermanas más pequeñas. Pero este no fue el caso de Svetlana. Tras el desalojo del campamento, a finales de junio de 2012, Duliano, padre de Edir, pide en matrimonio a Svetlana pasando por su familia en el campo equipado de Monserrato. Edir y Svetlana, de esta manera, se conocieron el día de la boda.

Svetlana tiene 20 años, nació en Monserrato, es de madre croata y padre de Bosnia-Herzegovina, y se define de religión católica, porque "*Creo en Dios, la Virgen y el Espíritu Santo*", me especificó. Edir, en cambio, tiene 19 años, nació en Cagliari, en la vía San Paolo, los padres son bosnios, pero él se reconoce como de Cerdeña, a pesar de que, con frecuencia, reafirma sus orígenes y su pertenencia a la religión musulmana. Lo suyo es una especie de matrimonio forzado: un matrimonio de segundo orden para "reparar" una pérdida de prestigio de la familia de Duliano.

Desde mis primeras entradas al campamento nómadas en 2010, de hecho, siempre me di cuenta de cómo Edir, a menudo, era señalado por sus primos por sus actitudes poco "masculinas", su costumbre de pasar el tiempo con las mujeres del campo y sus intereses por cocinar, la moda y la sastrería. Siempre he pensado que para la comunidad Edir era homosexual. Y la homosexualidad ciertamente no es aceptada entre los Xoraxané. Para Svetlana este es su segundo matrimonio. Su primer matrimonio fue interrumpido debido a la violencia sufrida por su marido, como ella misma me dijo. El matrimonio de Edir y Svetlana se convirtió, para la familia Sulejmanovic, en una oportunidad para demostrar que Edir no era homosexual y que Svetlana era una buena esposa. De hecho, a pesar de los primeros acuerdos entre las familias, el matrimonio no fue aceptado por la familia de Svetlana: debido a su matrimonio con Edir, ahora ella tiene una prohibición de acercarse, no sólo a la casa de su padre, sino también a todo el territorio adyacente a Monserrato, donde está el campamento gitano en el que viven los padres de la chica.

A pesar de las intenciones de la familia Sulejmanovic, el segundo matrimonio de Svetlana no borraba el tabú conectado al divorcio anterior, y no permitía a toda la familia recuperar el prestigio y la autoridad que perdió debido a la elección de Svetlana de reaccionar a la violencia sufrida, saliendo de la casa e interrumpiendo el matrimonio. La familia nuclear no se considera constituida con el simple acto de la boda. Su existencia se reconoce sólo con el nacimiento del primer hijo y si la esposa es estéril (el problema de fertilidad siempre se conecta con la mujer y no se achaca al hombre) el matrimonio está sujeto a la ruptura. Svetlana, por ejemplo, me dijo que los primeros momentos con Edir no eran agradables para ella, porque "*no me caía bien, porque no nos conocíamos. Luego se puso mejor porque nació Giordana y ahora sí, discutimos un poco como es normal, pero sólo porque yo soy muy aprensiva con nuestra hija. Si se cae, por ejemplo, me pongo nerviosa porque tengo miedo, y peleamos*".

La decisión de tener hijos se refleja plenamente en la representación de la organización de la sociedad de los Roma. Los niños son los que dan prestigio a los ojos de la familia extendida, y esto ha sido claramente visible en la historia de Edir que, durante los años en los que vivía en el campo, fue "tachado" por sus primos a menudo como homosexual. La relación entre marido y mujer son de máxima confidencialidad: nunca pude ver Edir y Svetlana en actitudes cariñosas. Por el contrario, Edir, a pesar de su amabilidad y de su conocida actitud de ser dócil, presentaba en público, en presencia de Svetlana, un carácter completamente diferente. Se ponía generalmente en contra de su esposa, con tanta autoridad como si tal comportamiento era suficiente para librarse del estigma asociado a la homosexualidad, y que, obviamente, Edir no aceptaba.

Incluso el sexo es tabú entre los Xoraxané. Jamás se me ocurrió hablar con desenvoltura de temas relacionados con la sexualidad, y todo lo que se relaciona con ella. Métodos anticonceptivos, vida sexual y, como a veces pude escuchar, abortos. Ciertamente, con frecuencia me habían contado sobre la importancia de ser virgen antes del matrimonio,

pero incluso en tales circunstancias, el lenguaje semántico cambió y la conversación tomó un carácter de modestia y timidez. Un día, en particular, con ganas de explicarme la importancia del valor de la castidad para una mujer gitana, Svetlana me dijo: *"ser virgen significa Ciéjahà! ¿Pura? Que nunca se toca, Santa, como la Virgen. Debido a que es una vergüenza perder tu virginidad, así te conviertes en impura"*. Por lo tanto, la virginidad lleva un fuerte carácter de pureza. Y lo de la pureza y limpieza es un tema que a menudo viene en la vida cotidiana de los Xoroxanè.

4.6.2 La búsqueda de la casa

Lo que para nuestros propósitos es importante señalar es que, a diferencia del campo, donde el estado de patrilocalidad y virilocalidad sirvió de lectura del espacio y la disposición espacial de las viviendas, en un apartamento la unidad local está tendencialmente vinculada al enlace monogámico. Inmediatamente después de la boda, para Edil y Svetlana no fue fácil encontrar una casa donde establecerse.

Queriendo respetar las normas y los valores de la sociedad Roma, el primer período de cohabitación lo han pasado en la choza abusiva del padre de Edir, junto con sus 12 hermanos. Aquí no tenían agua y electricidad, no había servicios higiénicos, ninguna fuente de calor y se veían obligados a pasar la noche a la luz de las velas: *"Una botella tenía que ser suficiente para lavar todos los platos. No había agua ni luz, ya que la cortaron: el Ayuntamiento ha pagado por un año, pero a la fecha de conclusión nadie nos ha avisado y luego cortar todo"*, Svetlana me dijo durante una tarde juntas. Una situación similar es recordada por la pareja como un tiempo especial de dificultad económica, debido a los costos continuos incurridos para satisfacer las necesidades de la joven novia, que no estando acostumbrada a un estilo de vida tan precaria, prefirió comprar *"un cartón de agua al día para lavarse, y que lo llevábamos a pie del supermercado al campamento, que estaba muy lejos, pero al menos era un poco mejor, porque antes no vivía así en Monserrato"*.

También el campamento ilegal se encuentra en Monserrato, pero en via Riu Mortu, a las afueras de la ciudad y sin ningún tipo de servicios. Es aquí donde en 2013 nació Giordana, y esta fue la razón que llevó a la joven pareja a encontrar una solución de vivienda más digna, con el temor de que los trabajadores sociales pudieran sacar la niña de su familia. A la espera de que el Ayuntamiento y Cáritas encontraran un apartamento para tres (una posibilidad que estaba resultando muy compleja, tanto por el fuerte perjuicio de los propietarios de viviendas, como por las posibilidades económicas limitadas de la familia), en enero de 2014 Edir, Svetlana y Giordana se instalaron en un cobertizo en un barrio en el Hinterland de Cagliari llamado San Lorenzo, junto a la carretera estatal 554.

Las condiciones sanitarias, los espacios de vida y las posibilidades de la familia no eran ciertamente de las mejores. De nuevo fueron obligados a vivir con toda la familia extendida de Edir, de nuevo sin agua y electricidad. Svetlana recuerda que *"sólo los primeros 10 días, el propietario del cobertizo nos ha prestado un generador de electricidad y agua al mismo tiempo"*. La incomodidad familiar del alojamiento empujó a los trabajadores sociales de la ciudad de Cagliari a aconsejar a Edir, sin decir nada a su

padre Duliano, la oportunidad de salir del cobertizo y dejar de vivir con la familia extendida para evitar la retirada de la custodia de la hija. En abril de 2015, la familia nuclear de Edir se movió a Cagliari, mientras Duliano perdió el ejercicio de la responsabilidad parental sobre los hijos.

La primera experiencia de vida en un apartamento fue única, no sólo para Edir y Svetlana, sino también por los promotores del proyecto (Cáritas y el Ayuntamiento de Cagliari) que para encontrar un remedio a la inseguridad en la que vivía la familia, experimentó una nueva posibilidad de inclusión de vivienda en una familia de Cagliari: *"Con el apoyo del Ayuntamiento de Cagliari se ha realizado un proyecto, una inclusión en un experimento Cagliari familia, pero el proyecto ya no aguantaba. Fue un experimento importante, en realidad gracias a los ciudadanos que se ponen en juego"*, dijo el director de Cáritas entrevistado. Se movían, así, al apartamento de Beatrice y su hija.

El modo de inclusión de vivienda preveía la concesión a la mujer de Cagliari (Beatrice) de una asignación mensual para cubrir los gastos para la recepción de los Roma. Para la joven pareja, sin embargo, no fue sólo una novedad. Fue sobre todo una oportunidad para compartir y respetar espacios de los gage sin deconstruirlos, para compartir el tiempo y los hábitos desconocidos para ellos. No fue fácil la experiencia.

A partir de las historias que me contaron los jóvenes Roma, la convivencia era a menudo una causa de disputas, especialmente vinculadas a los métodos de gestión de la casa (desconocidos a los Roma), la limpieza y la cooperación en un marco simbólico de espacio y tiempo muy diferente del que solían reunirse y reconocerse Edir y Svetlana: *"¡Ella me dijo que no sabía limpiar, y para mí fue un insulto! Así que hicimos los turnos de limpieza"*, Svetlana testificó. A pesar de numerosas y duras críticas a la mujer -como suele ser el caso para los Roma cuando se para el suministro de un benefactor- Beatrice ahora se considera una buena amiga y sigue siendo un válido apoyo en cualquier momento de dificultad.

En enero de 2015, después de haber tratado de negociar con la mediación de Cáritas de Cagliari para muchos apartamentos, la familia de Edir tomó posesión de un apartamento en el centro de Cagliari, en Vico I San Lucifero. Esto fue posible como resultado de la regulación de los permisos de residencia de ambos Romà, en espera de la solicitud de la ciudadanía, que esperan a consecuencia de un hipotético matrimonio civil y que, en la práctica, se traduce en incapacidad debido a la falta de determinados documentos que acrediten el nacimiento y que sólo se pueden conseguir con un viaje a Bosnia.

La convivencia en este apartamento sólo duró cuatro meses. Las constantes quejas y manifestaciones racistas en el barrio llevaron a Edir a ir en busca de un nuevo hogar, menos céntrico, para no ser visible a la clase media y lejos de las actividades comerciales de Cagliari (eligieron el barrio popular de Is Mirrionis, donde ya habían vivido juntos con la familia de Beatrice). El clima estereotipado en el que habían vivido los dos jóvenes también es confirmado por las palabras del director de Cáritas, que afirmó: *"Desafortunadamente a causa de los prejuicios que aún existen, porque a pesar de la inteligencia del propietario, los vecinos han visto que estaban usando la falda, y dijeron... estos son Roma, e hicieron una presión increíble para que se fueran"*.

Edir, que sufría particularmente por la situación que había surgido en el centro, encontró, a través de la búsqueda directa mediante una agencia inmobiliaria, un apartamento en un

edificio en la calle Is Mirrionis, no muy lejos de su amiga Beatrice. Vivir en un edificio significaba referirse a una dimensión en la cual compartir espacios y respetar reglas muy diferentes, tanto del campo como de las otras soluciones de vivienda en los últimos años. Pero vivir en un barrio popular y compartir una subcultura similar fue, sin duda, tranquilizador para Edir: *"Aquí estoy mejor, la gente es mucho más amable y es fácil hacerse amigos de los vecinos"*. Además, el apartamento se encuentra en una zona muy cerca del hospital, un detalle no insignificante para la joven pareja. No era de la misma opinión Svetlana, que sufrió particularmente la decisión de su marido de salir del centro de la ciudad: *"El centro es mucho mejor, estoy muy bien en el centro, y luego la casa me gusta mucho, sólo que él quiere irse, quiere ir allí. ¿Y qué puedo hacer yo? Ir allí"*, dijo Svetlana, confirmando lo que ya se ha dicho acerca de la importancia de la función de tomar decisiones del marido hacia su esposa.

4.6.3 El uso de los espacios domésticos:

"¿Recuerdas Norma mi caravana en el campo? Era grande, y era todo para mí, pero ahora verás ¡esta nueva casa! "

Como escribe Appadurai *"apenas las fuerzas de varias metrópolis se ponen en nuevas sociedades, tienden, de una manera u otra, a someterse a un proceso de indigenización: esto es tan cierto de la música como de estilos de vivienda, los procesos científicos como del terrorismo, los espectáculos como las normas constitucionales. En pocas palabras, las culturas individuales se pueden reproducir o reconstruir su propia especificidad sometiendo formas culturales transnacionales a un proceso de indigenización"* (Appadurai 1990, 7).

Antes de la generalización de este movimiento, hay formas y propuestas que buscan, aunque por lo que pueda ser juzgado desordenado e incoherente, espacios de autonomía y libertad. Es en este marco conceptual minoritario en el que están inscritos las que han sido llamadas las "subculturas de resistencia" y que han surgido en muchas partes de Europa en los últimos años. Es interesante notar que estas "culturas de resistencia y de protesta" buscan sus asentamientos, permanentes o temporales, lugares "residuales", que escapan a los ritmos de la vida urbana.

Que no todos los Roma desearan una casa donde vivir ya había sido confirmado por algunas pequeñas entrevistas, o mejor, preguntas -porque un Roma difícilmente se somete a una entrevista, metodológicamente entendida. Sobre todo, los más jóvenes consideraban la vida en el campo nómada más agradable y entretenida, por la oportunidad de compartir la vida diaria al aire libre con todos los miembros de la comunidad.

Edir mismo, cuando vivía en el campamento nómada me dijo: *"vosotros los italianos vivís en un palacio, con las normas y regulaciones impuestas por otros, y nosotros somos libres aquí, entre nosotros no ponemos ninguna regla. Son los otros los que nos ponen, pero no nosotros. Si peleamos podemos aclarar, mientras os encerráis en vuestros hogares y blasfemáis a los otros"*.

Los adultos del campo nómadas, sin embargo, me expresaron su deseo de vivir en una casa, lejos de todos los problemas que causa el campo de los Roma, en particular, lejos del estrés de las disputas que se produjeron porque *"en Bosnia estuvimos bien, tuvimos una casa y recuerdo que era bonito vivir en una casa"*.

A medida que pasaba el tiempo, la opinión de Edir ha cambiado. Ahora valora la vida en un apartamento y recuerda con nostalgia el campamento solo por la oportunidad de compartir los momentos del día con su familia extendida. Aprecia su dimensión privada, valora la capacidad de gestionar el espacio sin tener que hacer frente a otros problemas, y no prueba una sensación de asfixia, que temía antes de la evacuación del campo.

El ajuste del espacio de vida gagè, sin embargo, no ha sido muy simple: *"¿sabes lo que fue el mayor reto? El primer día. El primer día que no podía dormir por la noche porque pensé: pero si esta casa es ahora libre significa que los que vivían aquí se murieron. Y entonces el espíritu de los muertos está aquí entre nosotros, y tal vez no apreciaba nuestra presencia"*.

Fue una absoluta novedad para Edir, ya que, en el campo, después de la muerte de un Romà, todo se quemaba, desde su caravana a cualquier otra cosa que le pudiera traer de vuelta a la vida y perturbarlo en su descanso eterno. Los muertos son, de hecho, sólo para ser olvidados, y de ellos no se habla, incluso ni para nombrarlos.

En el campo Edir siempre me mostraba su caravana, colocada al lado de la choza de su padre, con orgullo para su orden y el cuidado de sus detalles. Por fuera la había pintado de un color naranja fuerte, y dentro cada espacio estaba ocupado por unas alfombras de tela, sábanas manchadas y un montón de almohadas en la cama, todos dispuestos en orden entre el colchón y la pared.

Edir siempre ha dado mucha importancia a los espacios, entendidos principalmente en términos de extensión, *"¿Recuerdas Norma mi caravana al campo? Era grande y era toda para mí, pero ¡ahora verás esta nueva casa!"*.

La necesidad de cambiar de casa, de hecho, no sólo estaba vinculada por los continuos incidentes xenófobos que se habían producido en el barrio, sino también por la posibilidad de tener un apartamento más grande, especialmente con más habitaciones de los que disfrutar para acomodar a las hermanas, que vivían en una situación precaria con sus padres: *"la otra casa tiene dos habitaciones extra y ¡cuesta lo mismo!"*, - me dijo Edir.

Cuando vi la primera casa de Edir y Svetlana me sorprendió por la representación, y luego la *degagizzazione* del espacio como ya hicieron en el campo gitano construido a medida de los Gagè. Lo que había observado en mi análisis del espacio y de la interpretación del espacio en el campo nómada fue reproducido en el apartamento, que parecía llevar el aspecto de un mini campo. No quiero decir por el desorden y la basura acumulada en el campo, sino por el significado que los espacios asumen para los Romà.



El salón de la casa de Svetlana y Edir: el mobiliario está dispuesto de manera que se crea un gran espacio central.

Mi atención fue, de hecho, afectada principalmente por la presencia de un patio imaginario, como si hubiera sido creado en el campo: en el pequeño callejón en frente de la casa Svetlana había colocado un tendedero con algunos barreños para lavar la ropa, *"es la mejor manera de aprovechar el sol para secar la ropa, ya que de lo contrario en el interior huelen a fétido"*.

Durante los primeros días de adaptación a los nuevos espacios de vida, llevaron por primera vez en sus vidas, su ropa a una lavandería de autoservicio, pero Svetlana no estaba satisfecha con el resultado, prefiere lavar, así como su madre le había enseñado en el campo *"siempre lavo todo a mano, lava mejor. ¡Queríamos probar, el programa pasa automáticamente, pero prefiero lavado a mano y pasar el rato, así que lava mejor y también ahorra dinero!"*.

Me centré en el diseño de los muebles de la sala: la disposición de los muebles, sillones y un sofá como perímetro de la habitación, había creado un gran espacio central cubierto con alfombras de colores, por lo que la niña tenía más espacio para caminar (en esos días, de hecho, estaba dando los primeros pasos) y para dar una mayor sensación de amplitud al espacio, me dijeron.



El salón: la primera disposición de muebles y sofás

Las paredes estaban pintadas con imágenes de ellos que los representaban en sus importantes momentos, o con los parientes. En la pared frontal de la entrada, además, habían pegado una pegatina decorativa de la Torre Eiffel de París, que nunca habían visitado, pero que sirvió para dar calor y color a la casa. En los lados, sin embargo, diferente iconografía religiosa, carteles en los que fueron retratados imágenes vinculadas a rituales religiosos desconocidos para ellos; y en una puerta colgaron una toalla representante una deidad hindú. Toallas estampadas en el estilo de los animales, alfombras persas y fundas de sofá de todos los tipos y colores daban una sensación de calidez y color a la vivienda. El componente expresivo es crucial, y todos los detalles para Edir y Svetlana tenían una razón. De esta manera la atención en el objeto sustituye la emergencia residencial y la solución "provisional", en un espacio que empezaban a sentir como suyo, con el deseo de mejorar la calidad de la vivienda.

Esto fue posible gracias al cambio constante de la disposición de los muebles de la casa. Todos los días que me iba a encontrarlos me pareció una imagen diferente de la casa, fiel a la construcción de espacios de los Roma, pero diferentes en su aspecto y en sus colores. Durante la noche, habitualmente movían los muebles y daban una nueva imagen a las habitaciones: esto, sin duda, fue una de las razones de incomodidad y molestia para el vecindario, pero Edir y Svetlana no parecían preocuparse por las molestias causadas. De hecho, todo era necesario para aliviar el aburrimiento de una casa donde el silencio se sustituye con diversos pasatiempos respecto al campo: motivaron la nueva distribución de la casa diciendo *"así que parece cada día todo diferente y que no me aburro"*.



El salón: nueva distribución de los muebles y del espacio

Incluso el dormitorio reafirmó el significado que tuvo en el campo. Continuó siendo el lugar privado de la pareja. Estaba compuesto únicamente por un gran armario, una cama doble cubierta con una tela estampada y decorada con una variedad de almohadas, al igual que en la caravana, mientras que el box de Giordana estaba en el salón, porque la casa no tenía un espacio adicional destinado para la niña.

El dormitorio no es un lugar de reunión, sino que es un lugar donde descansar y pasar los momentos más íntimos de la pareja. Para nuestras reuniones, los Romà habían creado de hecho una especie de sala de reuniones, un nuevo salón donde poder hablar con total tranquilidad, sin el ruido de las tareas domésticas, de las que a menudo se ocupaba Ludovica, hermana de Edir que junto con Violeta, huéspedes de la casa, cuidaban a su sobrina, mientras que Svetlana aprovechaba los momentos en los que yo les visitaba para descansar y relajarse un poco. Era esa la oportunidad diaria para poder sentarse y hablar en un espacio decorado en frente de la ventana de la habitación que daba hacia un pequeño jardín del barrio y que, en ausencia de un espacio exterior, sirvió como un pequeño balcón en la primavera.



Edir dentro del apartamento en el dormitorio (2015), a seguir Edir dentro de la caravana (2010)

Continuó siendo el lugar privado de la pareja. Estaba compuesto únicamente por un gran armario, una cama doble cubierta con una tela estampada y decorada con una variedad de almohadas, al igual que en la caravana, mientras que el box de Giordana estaba en el salón, porque la casa no tenía un espacio adicional destinado para la niña.

El dormitorio no es un lugar de reunión, sino que es un lugar donde descansar y pasar los momentos más íntimos de la pareja. Para nuestras reuniones, los Romà habían creado de hecho una especie de sala de reuniones, un nuevo salón donde poder hablar con total tranquilidad, sin el ruido de las tareas domésticas, de las que a menudo se ocupaba Ludovica, hermana de Edir que junto con Violeta, huéspedes de la casa, cuidaban a su sobrina, mientras que Svetlana aprovechaba los momentos en los que yo les visitaba para descansar y relajarse un poco. Era esa la oportunidad diaria para poder sentarse y hablar en un espacio decorado en frente de la ventana de la habitación que daba hacia un pequeño jardín del barrio y que, en ausencia de un espacio exterior, sirvió como un pequeño balcón en la primavera.

Las principales novedades introducidas en casa se relacionan con la cocina y el baño, que en el campamento estaban fuera de las caravanas. Pude observar más el uso de la cocina en la segunda casa habitada por la pareja, debido al tiempo de permanencia limitado en la primera casa y la propia estructura: en la nueva casa se daba mayor importancia al uso de la cocina. Durante todo el tiempo en la casa de via Is Mirrionis han sido diferentes las ocasiones en las que compartir tiempo juntos en la cocina, donde comer y cocinar. Fueron más numerosas las ocasiones relacionadas con la cena, cuando habitualmente la pareja comía pasta con salsa, carne o frito; las únicas ocasiones en las que vi a los Romà comer vegetales, eran fritos.



El nuevo salón creado para nuestras reuniones. En la foto Giordana, la hija de la pareja.

Los Roma no tienen higiene en los alimentos vinculada al respeto de los tiempos de la comida. No hay un tiempo exacto para la comida, especialmente para la cena; se come a cualquier hora, se pueden encontrar personas que comen espaguetis, o lo que sea, en cualquier momento del día. La impresión que tuve es que Svetlana, a pesar que estaba en avanzado estado de embarazo, comía de todo (helados, pasteles envasados, dulces, zumos, salchichas, pasta) durante todo el tiempo. Todos comen cuando tienen hambre y, a menudo la rompen comiendo “comida basura” y alimentos envasados, comprados en los distribuidores de 24 horas, más cerca de casa. “*Lo siento Norma, comemos cuando nos da la gana, no te ofendas si comemos delante de ti, no obstante lo siento si no comes, no me gusta esta cosa... me da pena*” - me dijo Edir para disculparse mientras se comía una hamburguesa cocinada por su hermana de visita en la casa, demostrando que comer no sólo implica ingerir, sino sobre todo compartir un momento. Cada Romà, de hecho, generalmente me ofreció algo de cocinado: café, platos tradicionales, debido a que el acto de comer es siempre un acto social. También cuando yo no compartía con ellos la comida, todos los presentes en la mesa tomaban un puñado de comida del plato para comer conmigo.

La única ocasión en que vi a los Romà cocinar un plato compuesto fue para la fiesta de Gurgevdan, una fiesta religiosa en honor de San Giorgio, que tradicionalmente se considera la fiesta para el comienzo de la primavera y que celebramos juntos en el parque de Cagliari. Para la ocasión, Svetlana se dedicó a cocinar todo el día “*las Sarme*” (rollos de coliflor rellenos con carne y arroz) y Edir a preparar la *Pita* (pasta rellena con carne picada y pimientos), cuya receta tradicional la aprendió de su abuela y sus tías en el campamento nómada. Dentro de la cocina es importante prestar atención a la televisión, puesta delante de la mesa. De hecho, se trata de un factor nuevo y significativo relacionado con los cambios causados por la variación del uso del espacio. En una casa los Roma adjuntan elementos a la *kampina* (caravana) tradicional, que modifican la vivienda.



La cocina: Svetlana y Ludovica cocinan para la fiesta Ederlezi, mayo de 2015.

Otro cambio significativo debido a la transferencia en un piso es el uso del cuarto de baño. En el campo nómada, en lugar de usar el baño compartido con todos los residentes (sin distinción de sexo), construido por el ayuntamiento, los Romà preferían adoptar un aseo, situado detrás de la cabina, o en contenedores con el fin de tener más privacidad. Para lavarse, sin embargo, utilizaban grandes tinas de agua, siempre al aire libre.

El cuarto de baño fue algo más visible que el concepto unido a lo de limpio/sucio, puro/impuro. Svetlana me confesó que nunca dejaría que nadie entrara en su cuarto de baño, nadie que no fuera parte de su núcleo de sangre (pero en esas ocasiones también me incluía, dado mi uso diario del servicio). El uso del baño permitió a Edir ducharse y arreglarse para ir al trabajo en una escuela, tanto que era considerado, de broma, como hipocondríaco por Svetlana y Ludovica porque *"se da demasiadas duchas, antes de ir a la escuela por la mañana, y luego por la noche, y siempre se está perfumando"*.

La ducha, finalmente, según Edir, era una forma de garantizar, en el contexto del empleo, la inversión del estereotipo de que un Roma no se lava y huele mal, de que a menudo ha sido víctima. La bañera también fue utilizada por Svetlana especialmente para fregar la ropa a mano, práctica que se ha transmitido de la madre en el campo, y que mostró con orgullo a la trabajadora social, cuando, en una de las primeras reuniones en la nueva casa de la pareja, apareció para enseñar a la Romni cómo lavar mejor, como solo una gagè (paya) puede hacer.

Esta situación embarazosa, también me la contó la trabajadora social durante una entrevista, reiterando, en este sentido, que se dio cuenta de que *"se puede ... en fin trabajar con ellos un poco, para llevar a estas criaturas a un modelo de individuo cerca de lo que hemos construido en nuestra sociedad"*.

Las medidas relacionadas con la inclusión de la población Roma en Cagliari han producido una amplia gama de comportamientos que contemplan la idea de la asimilación y la reeducación, utilizando una vez más, aunque con objetivos de inclusión e integración, una terminología administrativa que incluye términos como "eliminación", "desinfección", "limpieza".

De hecho, parece que siempre hay una correlación perfecta entre las políticas no gitanas y la desgitanización: cualquiera que sea la norma de referencia, que sea la regulación de un campamento nómada o proyectos de inclusión social o la adjudicación de un apartamento donde vivir, el elemento central es siempre el control social del grupo dominante a través de la reeducación.

Los discursos administrativos y las políticas de los gagé, exigen a cambio de los gitanos, la aceptación de la reeducación, de manera que las inversiones para ellos, consideradas una pérdida desde el punto de vista económico y, especialmente, electoral, deban tener un retorno en términos social de "desgitanización"; es decir, la pérdida de los valores gitanos y la adquisición de los de nuestra sociedad. Pero, una vez más, los Roma han demostrado la capacidad de sacar ventaja de esta dinámica, y de construirse una identidad basada en la inversión del estigma.

4.7 Mangel e identidad Roma: "*Norma, ¡ahora sí que eres una Roma de verdad!*"

Durante la investigación, hemos participado en varios momentos de la cotidianidad de los campos de Cerdeña, formales e informales, pero también hemos alentado a otros espacios en nuestra experiencia. Un caso especial se refiere al contexto de la calle, el espacio básico de reproducción dinámica de la identidad ligada a la reproducción de los hábitos, las redes económicas, actividades ilegales no aceptadas por el grupo dominante, pero esenciales para identificarse dentro del grupo de los Roma. Específicamente, debido a que las condiciones, tiempos y cualquier dinámica creada de interacción y confianza lo han permitido, se decidió, durante la investigación, entrar en el verdadero papel de un Roma desde el interior e investigar el significado de una de las prácticas más compartida por los Roma: la limosna.



Maurizio y su mujer en la calle enfrente al mercado municipal de Cagliari

Una primera observación relacionada con el espacio de la calle, muestra el alto grado de penetración entre los grupos, actividades y circuitos económicos formales e informales diferentes. Experimentar la ciudad, significa, especialmente para los jóvenes Romà de Cagliari, luchar contra la segregación residencial de los espacios en los que viven, a menudo situados en los barrios extremos de las ciudades y habitados, aunque no exclusivamente, por personas identificadas con el mismo estigma.

Las dinámicas de la calle afectan significativamente al nivel general de sensibilidad, habilidades y capacidades de los niños y niñas que participan en las actividades. Relacionarse con personas con experiencia, idioma y costumbres, diferentes de las suyas, interactuar con los representantes de las autoridades, aprender a moverse por la ciudad y sus espacios, a controlar los servicios, el lenguaje técnico y burocrático es una tarea de mediación, de aprendizaje cooperativo, que cruza las esferas de significado distinto de los familiares. Por lo tanto, la calle ha sido uno de los lugares privilegiados de observación y exploración de campo, especialmente en lugares considerados "centrales" de los Roma por los significados atribuidos por ellos y el valor económico. Por esta razón se vio favorecida la observación de las dinámicas que se construyen alrededor del Mercado Municipal de Cagliari, considerado por ellos el núcleo vital y comercial de la ciudad y, por eso, elegido para la limosna.

No todas los Romà de Cagliari practican la limosna. Sin duda, para los que "piden" es una experiencia que dispone aspectos positivos para el contacto con los payos y el contacto con el exterior de su grupo de referencia y, al mismo tiempo, requiere la construcción de una red de interacciones, tanto dentro de la comunidad de pertenencia como con el exterior.

Ir a *Mangel*, a pesar de que no es una actividad practicada por todos los Roma, es un aspecto de su capacidad de re-adaptarse a los espacios y en contextos muy complejos. Este detalle me impulsó a querer mirar dentro de las prácticas de interacción relacionadas con el *Mangel*, participando activamente, en un sábado por la mañana en abril de 2015, en la que se considera una auténtica actividad económica de subsistencia. Fue un experimento y una práctica útil a fin de consolidar los lazos de confianza y colaboración ya construido en el tiempo y observar de cerca un tipo de relación en la que los estereotipos entran en juego; lo que nos permite trazar las fronteras de la identidad entre los Roma/Romni y los que no lo son.

Esta oportunidad me permitió, por primera vez en varios años de investigación y reuniones con los Roma, ser considerada una Romni en todos los aspectos: los Roma eligieron para mí la ropa con la que interpretar mi papel de Romni, o mejor *Ciuvri* (término que identifica las mujeres gitanas todavía no casadas), me presentaron como Serena, prima Sinti de vacaciones de Roma, tanto en la comunidad *Rom* de Cagliari como a los Gagè, que trabajan en los boxes del mercado y con los que han tejido una relación económica privilegiada.

Ser una Sinti ha permitido que mi identidad de gagè no fuera descubierta, tanto por los Roma, porque yo no hablaba un buen romanés, como por los comerciantes de Cagliari para los cuales yo representaba una nueva cara desconocida. Ser una Sinti de vacaciones en Cagliari significaba llevar ropa especial y bien diseñada para la ocasión, para aprender el arte del *Mangel*, aprender las expresiones y el lenguaje a utilizar, incluyendo el del cuerpo, pero sobre todo para construir un vínculo de plena confianza y cooperación durante el día. El propósito de este experimento era intentar reconstruir la

red de relaciones sociales que se desarrollan durante el *Mangel*, entre los Roma y los Roma, y entre los Roma y los Gage, e investigar el significado que le dan los Roma, dibujando de vez en cuando límites de su identidad.

Durante la investigación siempre me limité a observar de lejos los lugares del *Mangel* y a preguntarme qué dinámicas e interacciones nacen durante esta actividad. Siempre he estado intrigada por el significado que el los Roma de Cagliari atribuyen al "pedir", ya fuera por su tradición y cultura, o fueran actividades de subsistencia, o intercambio o trabajo, como ya con frecuencia se han preguntado varios estudiosos.

Autores como Mauss y Derrida han integrado la limosna en un discurso más amplio sobre el regalo, centrándose en los numerosos vínculos y relaciones recíprocas que implica entre los individuos que dan y los que reciben. Geremek (1988) señala que en la Edad Media la limosna constituyó un instrumento para la redención de los pecados y, por lo tanto, la presencia de los pobres en la sociedad cristiana permitió la realización de la salvación de otro mundo. Incluso Piasere, en el caso de la mendicidad Roma (1995: 347), considera la limosna como una forma de servicio a las personas religiosas o de caridad que a través de una pequeña donación sacan beneficios morales.

La única manera de responder a mis preguntas sobre el sentido puesto de los Romà Xoraxané de Cagliari al *Mangel*, era observar desde el interior de la práctica, también porque pedir a las partes interesadas información sobre el *Mangel* fue siempre una fuente de vergüenza o timidez, incluso cuando me encontré con unos Roma que pedían por la calle, se detuvieron y me saludaron, o se intercambiaban frases de circunstancia, o alguna broma. Siempre me ha parecido que vivieron esos momentos con vergüenza absoluta, y se negaron a cualquier invitación mía para hablar de *Mangel*, justificando por la "vergüenza", más incluso si estaban en compañía de alguien.

Sugerí a Edir, en plan de broma (para entender cuál era su reacción), la posibilidad de unirme a su familia para pedir la caridad. La reacción fue de asombro y alegría, porque una propuesta similar significaba que *"realmente quieres ser una de nosotros, jeh! ¿Es una broma? Mira, si bromeas me ofendes porque si es verdad ¡me das un gran regalo Norma! Te va a encantar como mi madre estará feliz, como todo el mundo se pondrá feliz"*- reaccionó Edir. Después de mi propuesta comenzó a impacientarse en busca de un "plan" de acción, lo que pudiera apoyar lo que se convirtió en "nuestro experimento".



Edir sostiene en sus brazos a la hija Giordana. Observa escondido mientras que las chicas buscan la ropa más adecuada a mi disfraz.

El primer detalle de programar concernía a la elección del lugar para el Mangel. Todos los miembros de la familia eligieron el mercado de la ciudad en su apogeo en la mañana del sábado, *"porque hay mucha gente y ¡luego verás la cantidad de dinero que vas a hacer! ¡Eeeh!"*. El segundo aspecto estaba ligado al tipo de ropa a usar para la ocasión.

Durante varios días, de hecho, me convertí en su pasatiempo favorito, llevando un número indefinido de diferentes tipos de ropa antes de la decisión final que me retratará bajo la apariencia de una auténtica *Ciuvri*.

Tendría que llevar un pañuelo para cubrirme el pelo demasiado corto y que no se adapta al "estilo" de las mujeres Roma, que están acostumbradas a llevar, me explicaron, el pelo largo, suelto o recogido con pinzas vistosas para el cabello: *"el pelo corto no, ¡es un poco marimacho! Sin ofender Norma ¡eh!"*. Habría llevado tacones, *"ya que serás una nuestro huésped que viene a visitarnos desde Roma, y cuando eres un huésped no puedes presentarte con los zapatos que se utilizan todos los días"*. Estaban convencidos de que de esta manera todos los presentes ese sábado, los Roma y los Gagè, nunca descubrirían mi verdadera identidad de Gagè. Tendría que llevar, sin duda, una falda y una camisa de colores *"así finalmente un poco de color Norma, ¡deja un poco tu ropa siempre negra!"*.



Ludovica me enseña a llevar el pañuelo en la cabeza.

Nuestro experimento se transformó, de esta manera, incluso en una oportunidad para confiarme, en broma, pensamientos y juicios que nunca habrían sido capaces de decirme. Me fueron proporcionados diversos accesorios, como cinturones, colgantes y pendientes.

Era también una oportunidad para que las chicas romaníes me mostraran toda su ropa, para confiarme la que había sido comprada y la robada, y para darme consejos de moda.

La falda que llevaría era "colorida pero sencilla, con flores y de color único", evitando los colores oscuros, destinados exclusivamente al luto, y no tenía que llevar un abrigo porque "*¡una Roma de verdad no lo usa!*". Descubrí que, por pudor, un Romni nunca usa una sola falda, y bajo las faldas, siempre llevan medias opacas, para evitar miradas indiscretas, "*has visto que difícil que es ser una mujer Rom, ¿eh?*", bromeaban Ludovica y Svetlana durante lo que ellas mismas llamaban "*las pruebas de limosna*".

Por la mañana del *Mangel*, mientras las Romni estaban decididas a preparar mi ropa y ayudarme a ponérmela, descubrí que la falda nunca se desliza desde abajo, es decir, desde los pies hasta la cabeza, sino que "*se desliza desde la cabeza, antes pones un brazo, y luego meter la cabeza, de lo contrario se frota la falda y luego, se dice que es de mala suerte. ¡Recordarlo siempre Norma!*".

El look también contemplaba un maquillaje adecuado para la ocasión, compuesto por un lápiz negro como decoración para los ojos, una barra de labios de color rojo claro y un colorete para colorearme ligeramente las mejillas.



Ludovica piensa en el maquillaje y me muestra cómo poner maquillaje en los ojos

Además del aspecto físico, fue fundamental saber cómo comportarse como una Roma de verdad. Me enseñaron frases típicas para decir durante la mañana y, sobre todo, la pronunciación correcta.

Para evitar que me olvidara, y para asegurarse de que aprendiera todo de memoria, escribieron las frases en mi agenda: “*Signora, ti auguro molto bene ci aiuti qualcosa per comprare da mangiare che cio 4 figli*” (Señora te deseo algo bueno, ayuda algo para comprar de comer que tengo 4 hijos); “*Bela, ti auguro molto bene ci offri una monetina da mangiare Dio ti benedica*” (Guapa, te deseo mucho bien, si nos ofrece una moneda de comer. Dios te bendiga); y de nuevo, en una versión más simplificada dada mi dificultad para recordar cada palabra: “*offri una piccola monetina, ti auguro molto bene*” (dame una pequeña moneda y te deseo algo bueno)⁶³. Tenía que recitarla hasta el cansancio, dijeron. También me enseñaron una frase en romaní para pronunciar cuando cualquier Roma me hablara: “*Ne sem jec Ciovri andare Romà Sinta*” (Soy una chica, Roma Sinta); mientras que, si un gegè me hablaba, habría tenido que fingir no entender y sonreír.

⁶³ Todas son transcripciones literales de las citas de los Roma en italiano.



La sorpresa de Edir y Svetlana al verme con “los trapos Roma”

Tras la recepción de la limosna, siempre tenía que agradecerlo, a veces con un movimiento de cabeza, otras veces diciendo "gracias".

En caso de no recibir ninguna limosna tenía que sonreír y evitar caras tristes. En varias ocasiones me regañaron durante la mañana al mercado por mi actitud, a veces lejos de los ojos de la gente, me hicieron notar que, una Romnì nunca está triste, "*porque no importa, si no recibes el dinero, lo importante son los niños y la salud*". Por tanto, es importante evitar las caras decepcionadas, la desesperación y, por encima de todo, los insultos. Me habían advertido de la alta probabilidad de recibir insultos de cualquier tipo, pero nunca tenía que responder a ataques y ponerme en peligro.

Por lo general, las mujeres que se sientan pidiendo limosna colocan un contenedor en el suelo, que puede ser un plato, un vaso, un posavasos o una caja de polietileno como en mi caso



Michele y yo durante el Mangel al mercado de San Benedetto de Cagliari. Recojo el dinero en un contenedor de plástico.

Los hombres, aunque raramente, recogen el dinero en el sombrero, que también se coloca en el suelo, o ponen un platillo de plástico, pero nunca tienden la mano que, sin embargo, es habitual para las mujeres.

Durante el día en el mercado aprendí que los *Xoraxané Romà* han desarrollado un lenguaje para comunicarse con los no Roma. Así que "pedir limosna" se dice "caritare" que, si no entendí mal, proviene del idioma Romanes "voy a caritare", traducido literalmente es "Gav te mangav" o "Gav te Mangel", como me dijeron a menudo durante el día para enseñarme los lugares exactos por donde movernos y "caritare", precisamente.

Sin embargo, los errores en italiano no sólo se aceptan, se necesitan a propósito. Mis compañeros de limosna me dijeron que algunos errores son esenciales: unciona para pedir porque de esta manera demuestran que son extranjeros con dificultades y poca práctica del lenguaje y del lugar. Sirvió, en pocas palabras, para dar pena.

Otra indicación que me dieron fue la de utilizar y referirse al número de hijos, mostrando tener una gran familia. Por lo tanto, mientras "pedía", caminando entre los clientes en el mercado, sostenía en brazo a Giordana, la hija de dos años de Edir.

Otra condición esencial es recordar no tener dinero para comer: "*no hay dinero para comer*" o "*me das dinero para dar de comer a mis hijos*"⁶⁴. Esta aclaración, tiende a la piedad, pero sobre todo es necesaria para tranquilizar a los que dan limosna, aclarar que el dinero será utilizado para alimentar, sobre todo, a los niños.

⁶⁴ Transcripción literal

Está absolutamente prohibido, sin embargo, la referencia a la enfermedad, considerada un mal presagio por los Roma. Por eso está prohibido desear la muerte a quien es motivo de insultos o molestias. La interacción siempre termina con una nota de agradecimiento, también sarcástica, y con un saludo, tal como "Dios los bendiga", "salud" o incluso "Feliz Navidad" en cualquier estación del año: *"que siempre se desea algo de bueno, Norma, y sonreír: ¡ahora sí que tú eres una Roma de verdad!"*.

4.7.1 Ir a Mangel

Una de las condiciones esenciales para llevar a cabo el *Mangel* es la de hacer creíble a los ojos de los no-Roma la situación de dificultad y pobreza que se profesa públicamente, con el fin de hacer aceptable la solicitud de limosnas. Esta práctica permite la supervivencia a muchos Romà de Cagliari, en períodos de inactividad profesional, en ausencia de fondos de renta más estables, y también proporciona una pequeña fuente de ingresos para satisfacer las necesidades diarias de la familia. Se utiliza para complementar las ganancias obtenidas con actividades de otros tipos, tales como la recogida y el tratamiento de hierro.

A pesar del inicio del proyecto de inclusión social promovido por el Ayuntamiento de Cagliari y de la Región Cerdeña, por el cual se han incluido una serie de acciones para facilitar la inclusión laboral, con respecto a la orientación, la formación profesional y la creación de empresas, después del desalojo del campo, la renta per cápita de cada familia ha caído. *"Esto era muy previsible, en el sentido de que, sabíamos que fuera del campo, ciertas actividades no habrían sido posibles, a riesgo de su propia responsabilidad porque nadie era responsable de nada en el campo. Entonces nadie podía ser menos que capturado en flagrante crimen. Por lo que, no sé, llevando montones de material que se ha recuperado, etc., podía ser acusado de traer el material al campo. Actualmente, si en aquel terreno está mi casa, es normal que sepan dónde estoy, porque tengo un contrato de alquiler y es evidente que vengan a por mí"*, me dijo una trabajadora social entrevistada.

Para los Romà de Cagliari, ir a *Mangel* se considera una actividad extenuante, de la que no están orgullosos al menos cuando se lo dices a un gagiò, pero tampoco inapropiada porque, en ausencia de otras oportunidades de empleo, es la única alternativa honesta al robo u otras actividades ilegales

En el caso observado, parece que ir a *Mangel* sea la respuesta adaptativa de los miembros de un grupo estigmatizado, discriminado y guetizado, que vive en una realidad social y económica que no les ofrece ninguna perspectiva de ingreso: la limosna, o bien la actividad ilegal, representa, entonces, la posesión de una identidad desviada socialmente construida en el estigma del diferente y del desprecio de los Gagè. Para algunos miembros de la comunidad Romà, de hecho, se ve como una opción obvia: *"en la escuela no me pagan por dos meses. Ellos dicen que la culpa es de la Región, pero ¿cómo puedo alimentar a mi familia? Y ahora que esperamos, por suerte, un nuevo bebé No siempre podemos hacer las visitas al ginecólogo porque no tenemos dinero y nadie, cuando les preguntamos a los que suelen dar dinero a los zingaros, nos dan"*, dijo Edir.

En la actualidad, para las familias gitanas de Cagliari, siguen siendo muy frecuentes las situaciones relacionadas con una economía basada principalmente en el uso de los recursos sociales, de las actividades de trabajo ocasionales y mal pagadas, y de diversas actividades ilícitas para las cuales es difícil establecer la consistencia real. En cuanto a los recursos sociales, los Roma usan, según lo que sea necesario, tanto los institucionales como los proporcionados por las asociaciones de voluntarios. Al Servicio Social Municipal de Cagliari, los Roma le piden sobre todo asistencia especial económica y transportes para los niños que asisten a las escuelas infantiles y de primaria.

Es el caso en particular de una mujer Roma cuyo marido está en la cárcel, y todas las mañanas, mientras acompaña a sus hijos a la escuela, visita a la oficina "extranjeros y nómadas" de la municipalidad para hacer cualquier solicitud de asistencia financiera: *"Pero yo le digo todos los días: debes dejar al sinvergüenza de tu marido, asentarte y conseguir un trabajo para tus hijos y para ti misma, que son tan hermosos"*, - dijo la nueva encargada del Servicio Social entrevistada, que conoce a la comunidad gitana sólo durante un año, y que acaba de ser nombrada después de más de diez años trabajando en servicios relacionados con la contabilidad y la gestión de activos.

A las asociaciones de voluntarios o parroquias y Cáritas les piden necesidades básicas, ropa, electrodomésticos y dinero en efectivo para pagar el alquiler de las casas o cuotas mensuales. El director de Cáritas entrevistado, de hecho, me dijo: *"Siempre tenemos un cargo subsidiario presupuesto de nuestra parte, en el sentido de que, si hubiera una casa para acomodarlos, nosotros lo haríamos con nuestro dinero, todas las fianzas siempre las hemos anticipado, y los muebles, refrigeradores, todo es una parte nuestra. Pero no sólo eso, todos los caminos de inclusión, la mayoría de ellos los hemos apoyado nosotros: cursos de alfabetización, la licencia media tomada, con el fin de permitir la continuación de las certificaciones para el trabajo, ¡también eso!"*.

Cada familia de la comunidad Roma busca establecer una relación especial con una o más asociaciones de voluntarios, que proporcionan dinero, alimentos, ropa, medicamentos o equipos para los bebés y para la casa u otros productos. A menudo la relación con estos grupos se deteriora cuando las exigencias de los Romà empiezan a ser demasiado apremiantes o cuando los mismos Romà, infelices con lo que reciben, deciden utilizar otros recursos criticando la falta de generosidad de los que, hasta entonces, eran sus benefactores.

A veces ocurre que el número de mendigos en un territorio tan pequeño como Cagliari se vuelve demasiado numeroso, hasta el punto de hacer insuficientes para todas las demandas excesivas de la limosna, a fin de producir reacciones negativas en benefactores potenciales porque, como me dijo un joven Roma: *"Aquí ahora nos conocemos todos, sabemos los que nos dan algo, ahora saben cuando nos ven"*. Radica en la capacidad de los mendigos, saber cómo construir redes sólidas y buenas de negociación. Es lo que les empuja a buscar siempre nuevas áreas para poder ejercer dicha actividad y, al mismo tiempo, mantener los contactos con los donantes privilegiados.

La zona donde ir a *Mangel* incluye todo el Mercado Municipal de San Benedetto: el área exterior alrededor de su perímetro, la carretera del distrito donde se desarrollan las principales actividades comerciales de la mañana del sábado, y en el interior, con una mayor atención a la planta superior donde se venden verduras, frutas y carne, mientras que tienden a evitar el contacto con el sótano, donde se vende el pescado y donde los

pescadores han construido una dinámica de control y de conflicto que tiende a alejar a los Roma.

Los hombres proporcionan los medios de transporte y sirven como organizadores; las mujeres y los niños constituyen la fuerza de trabajo. Las mujeres y muchos adolescentes de ambos sexos van acompañados de sus hombres al mercado o a las calles de los alrededores, y aquí se quedan solos para comenzar a visitar tienda tras tienda, box tras box, pidiendo donaciones de dinero o alimentos.

Ir a *Mangel* es una actividad que se lleva a cabo en un entorno estrictamente familiar y la participación de menores en esta práctica, es parte de una concepción amplia de educación del individuo a las responsabilidades hacia toda la familia. La familia extensa es la base de la organización social de los Roma y la institución donde se aprenden las reglas y los valores de la vida y, por lo tanto, también compartir la actividad de *Mangel*.

Por lo que pude ver, la actitud de los que piden limosna no es agresiva, sino que es siempre muy educada, aunque a veces los tonos se convierten en decisivos. Sucedió, mientras caminábamos en la zona adyacente a una de las entradas del mercado, que dos Gagè de Cagliari volviéndose a Svetlana, a mi lado, dijeron: "*¿Hoy estas aquí, también? Para ti sólo se necesita ácido muriático*".

Sucedió que yo misma fui protagonista de insultos sexistas a la vista de mi cuerpo, inusual en comparación con los Roma de Cagliari: mientras que fui a un carnicero para pedir comida para mis hijos, la respuesta que se me dio fue "*ve, ve a por él, que él te da algo, una hermosa "Passara e Minca"* (expresión machista en el idioma de Cerdeña que significa "pasadita de polla"). Muy a menudo, los insultos que he recibido estaban en lengua sarda, probablemente y cobardemente, para no ser comprendido por los Roma y para evitar la reacción de los maridos y hermanos de ellas, que, a distancia, controlaban cada movimiento de las mujeres.

Ha ocurrido varias veces, también, que me desecharan como generalmente se hace para los perros, con el sonido de "*¡psssss desaparezcan!*" simplemente por haber extendido mi mano con mi vaso de polietileno. Pero la reacción incluye siempre una sonrisa o una fuga, nunca un asalto o un muto insulto.

A veces las mendigas tienen una expresión seria de la cara, que es más habitual entre las mujeres adultas, pero a menudo, sobre todo si son chicas jóvenes, sonríen y están alegres. A veces sucede que los niños hacen muecas y sonrisas atractivas para ablandar a los benefactores. También son frecuentes los chistes en lengua sarda para ganar algunas sonrisas, risas, y entonces algo de dinero. De hecho, algunas mujeres tienen una forma muy llamativa de mendigar: elevan el tono de la voz, marcan los gestos levantando las manos al cielo o la cara para invocar la ayuda y la oferta de los transeúntes, y siempre dan las gracias a los que les ofrecen algo; ocasionalmente, se paran para amamantar bebés envueltos en grandes bufandas anudadas en su hombro.

Las mujeres tienden sus manos hacia los que pasan con una mirada suplicante. El tono de voz es siempre bien marcado para permitir que todo el mundo pueda oír; se mueven entre las tiendas del mercado, con una velocidad tal que, para Francesco, mi colaborador fotógrafo que ha grabado las escenas con una cámara oculta, era imposible seguir el ritmo de nuestro camino. Sin embargo, su aspecto parece descuidado y a las sonrisas se alternan caras serias y tristes, como para hacer visible en sus cuerpos las marcas de la

pobreza; entonces, al pasar por personas conocidas, se quitan las máscaras dramáticas que llevan para derretirse en sonrisas, como ocurre entre personas que se conocen desde hace mucho tiempo.

Los gestos, el lenguaje corporal, los tonos dramáticos constituyen una dimensión de "profesionalismo", que las mujeres Roma han ganado con la experiencia y que explotan para estar en contacto con los donantes potenciales, que no son parte de su esfera de conocimientos y para interpretar un papel que en ese mismo momento quieren poseer. Estamos frente a la representación del *Self* mencionado por Goffman, en donde se está representando un pequeño teatro con una dosis de dramaturgia relacionada con la "pobreza", que está vinculada a la función y la condición de lo que son obligados a mendigar para subsistir.

El lugar, las fórmulas para mendigar bien diseñadas y adecuadas, el italiano incierto y la recurrencia con la que esta representación se lleva a cabo, evocan un orden moral que lleva a donar, como si la identidad real en ese momento coincidiera con la identidad virtual de los Roma sucios y que no quieren trabajar, pero con el objetivo de golpear emocionalmente a los transeúntes. Es como si los Roma hicieran propia la etiqueta que les impone la sociedad porque entran en la que Becker llamaría carrera desviada, porque para ellos no hay otros medios legales para conseguir sus fines.

Todas las mujeres Roma, después de haberse relacionado con los Gagè representando intencionalmente sus papeles del *Mangel*, a continuación, parecen totalmente ajenas a sus interlocutores. No se preocupan por las miradas de desprecio que ocurren muchas veces dada la simple visión de las faldas de colores, no se preocupan por los comentarios críticos que reciben; sólo están interesadas en su trabajo. Incluso en los episodios citados de desprecio y desorden, la falta de cuidado en el vestir, los pies desnudos, la mala higiene personal, la exposición de los bebés, dramatizan la representación de la mendiga y, al mismo tiempo, parecen aumentar, además de sentimientos de culpa, el miedo a la suciedad y al contagio que los Gagè tratan contra los Roma.

Quién se ve afectado por la representación que efectúan las Romà no puede permanecer indiferente. Puede donar algo de prisa para limpiar su conciencia y deshacerse rápidamente del peligro de infección, o alejarse o alejar bruscamente a las mujeres para evitar el contacto. En este contexto de elaboración de identidad y estereotipos, las mujeres que van a *caritare* (mendigar) hacen que sea aún más visible -a través del lenguaje verbal evidente y no, como la forma de vestir- la existencia de una brecha entre ellos y la sociedad circundante, trazando una frontera cultural clara entre la sociedad Roma y la Gagè, señalando el orgullo de pertenecer a un grupo étnico diferente, a una condición de precariedad social.

Ir a *Mangel* requiere un buen conocimiento de la zona en la que se practica, además de una buena dosis de astucia, inteligencia e intuición. A menudo, eran los Roma los que me decían dónde ir, a quién preguntar, porque habían entendido, desde lejos, que serían potenciales donantes. La única vez que he recibido una donación fue porque había seguido el consejo de mis "colegas".

Situaciones similares representan bien el sistema de colaboración familiar en el que me encontré esa mañana: la mendicidad Roma se basa en la fuerza de la unidad familiar y mira hacia atrás en la experiencia de alguien que ha vivido siempre al margen de la

sociedad y en contextos socioeconómicos desfavorables y hostiles. Cuando una familia Roma elige el lugar de la mendicidad, empieza al mismo tiempo una red sistemática formada por las parroquias, los comerciantes, los benefactores individuales, los conocimientos locales que constituyen un soporte garantizado en todos los momentos de dificultad.

Mi día de *Mangel* fue, por todas estas razones, sin duda muy agotador. Comenzó a las 7 de la mañana, hora fijada para la cita en casa de Edir, donde me vistieron, maquillaron y donde recibí los últimos consejos para la mendicidad; y terminó a las 15 de la tarde, cuando las calles cercanas al mercado estaban vacías. El camino desde las primeras horas de la mañana, incluyó: entradas en supermercados, farmacias, panaderías generalmente les dan pan y bollería para el desayuno, tiendas de venta de tabaco, bares, hasta aproximadamente las 10, cuando el mercado comienza su pleno funcionamiento.

Siempre he recibido el apoyo de al menos un Roma que se aseguró de que yo nunca estaba en peligro. Se trataba, en su mayor parte, de pedir con insistencia una oferta a cada persona que me se presentaba de camino en los estrechos pasajes entre los puestos de venta, recitando la oración de rito que me habían enseñado en los días anteriores. A menudo nos encontramos con otras Romni de las comunidades de Cagliari, y con gran orgullo me presentaban como una prima de visita o, si mi presencia despertaba dudas, mostraban con orgullo "el gesto de coraje" que está haciendo, como lo llamaron los Roma. "*¿Por qué no lo hacéis también vosotros Norma? ¡Es estúpido que gastáis así tanto dinero para comer cuando hay cada vez comida gratis! Y luego, si se lo dan a nosotros que somos Roma, ¡ojalá a vosotros!*", me dijo Ludovica que, no satisfecha con mi botín (que al final del día constaba de 3 euros, unas patatas, tres zanahorias y pan), corrió tras de mí para darme un pollo y una salchicha, porque de esta manera lo hacen los Roma, negándose a mi intención de darle los que yo había conseguido en el mercado, porque "*¡es lo que has ganado con tu día de trabajo!*".

Ir a *Mangel* parece significar, para algunos grupos de Romà de Cagliari, un esfuerzo tenaz y consciente para caber en nichos económicos marginales pero que permitan la autogestión del tiempo de trabajo en la comunidad y en la familia, que refuerza la identidad de grupo que, en contacto con las dificultades del nuevo contexto de inmigración, amenaza con desmoronarse. El *Mangel* les permite construir una identidad y una barrera psicológica, e incluso permite gestionar con conocimiento, y sobre todo con menos estrés (ciertamente en comparación con lo que he experimentado yo), una actividad que los Gagé consideran una vergüenza, dando prioridad a la familia y la dimensión comunitaria, a costa de remarcar un estigma que la sociedad ya les ha impuesto.

Enfatizar las diferentes fronteras culturales para obtener al menos el beneficio de la caridad, requiere la capacidad de penetrar en los universos simbólicos de los Gagé. Utilizar los símbolos de los Gagé significa tratar de utilizar a su favor sus fobias, utilizar escenas fácilmente manipulables y representaciones, construidas de acuerdo con la situación, pero siempre a partir de su identidad. Este proceso tiene como objetivo el de tratar de utilizar a su ventaja todas las situaciones, incluso los estereotipos en los que están relegados.

Cuando Ludovica me daba clases para *caritare* (tr. Esp: mendigar), instó a que repitiera en voz alta las oraciones y las frases para superar el primer momento de timidez. A mi decir "*por favor, una pequeña moneda*", me respondió "*¡pero ve a trabajar!*"; o bien, en

la misma ocasión, bromeó diciéndome que para ser más creíble el día del *Mangel*, no habría tenido que lavarme el pelo, e incluso no darme una ducha antes de salir.

Los Romà no se identifican a sí mismos en los papeles de caridad que representan, o en la ropa que usan para esas ocasiones, sino también lo utilizan para reclamar en los contextos más difíciles el orgullo de una pertenencia cultural. Numerosas investigaciones antropológicas y sociológicas han demostrado la relatividad de las culturas y que, entre las culturas minoritarias y la dominante, a menudo hay una relación de confrontación en la que los extranjeros tienden a re-interpretar los modelos culturales hegemónicos, expresando una especie de resistencia a las culturas dominantes.

Re-elaborando los estereotipos negativos asociados a la marginalidad, los Romà escenifican una representación dramática de la "pobreza" enriquecida por elementos escénicos que sirven para despertar sentimientos de culpa o pena a los no gitanos y para dar mayor legitimidad a la solicitud de limosnas, pero esto no disminuye una solicitud que proviene de unas condiciones muy marginales, precarias y difíciles.

Durante el día en el mercado esta condición se ha realizado y, a veces acentuado, con referencia constante a los niños, a la imposibilidad de poder comer y a la dificultad de entrar en el tejido social, poniendo en cuestión la diferencia de la condición económica de los Gagè que, siendo privilegiados, son capaces de satisfacer sus necesidades materiales sin tener que pedir comida, sino comprándola en el mercado.

La mendicidad se basa en la construcción de un recurso cultural colectivo y no en la capacidad del individuo en practicarla. Es capaz de fortalecer los lazos familiares y las relaciones de colaboración a través de un significado común del valor del trabajo en función de las necesidades de las familias, y de la capacidad de acceder y manipular los universos simbólicos no Roma. Durante el *Mangel* los Romà re-diseñan de nuevo y reajustan lo que son los símbolos de la cultura Gage, redefinen los límites de su identidad cultural, abrazando los estereotipos para anular su significado y su eficacia.

El proceso continuo de construcción y definición de la identidad Roma se basa en la oposición Roma/Gagio, inteligente / tonto, trapos / privilegiados: esta práctica permite al grupo Xoraxané ser capaz de vivir su identidad flexible, dispuesta a volver ad adaptarse y re-adaptarse continuamente y que, a pesar de los continuos intentos de asimilación, no puede desaparecer.

4.8 Los rituales funerarios: "¡Nunca cortar su camino a los muertos!"

Como se ha mencionado en varias ocasiones, la identidad colectiva es el producto, compartido por un número de individuos o grupos, por lo que se refiere a la orientación de sus acciones o al campo de oportunidades en el que tiene lugar la acción (Melucci, 1982, 70). Entender la identidad como interactiva y dividida significa que se compone de elementos contruidos y negociados a través de procesos recurrentes de relaciones que mantienen unidos los actores.

Como proceso, la identidad colectiva implica definiciones cognitivas en relación con el fin, los medios y el campo de acción. Estos elementos se definen a través de un lenguaje compartido de una parte o de la totalidad de la sociedad, o por un grupo específico; también incorporan un conjunto de rituales, prácticas y artefactos culturales. La identidad colectiva, entendida como un proceso, se refiere a una red de relaciones activas entre los actores que interactúan, comunican entre ellos, se influyen mutuamente y actúan. A partir de Durkheim (1912, tr.it. 1963), mientras que luego fue revelado por las aplicaciones de esta hipótesis por Goffman y otros sociólogos modernos, no existe una realidad única, sino una multiplicidad, y existe sólo como representada por los seres humanos (Goffman 1959, tr.it. 1969, 33). Pero mientras el sacro a lo que se refiere Durkheim, producido en grandes ceremonias que reúnen a toda la comunidad, es la sociedad, en este caso, como se evidencia por Goffman, el sacro producido en las microinteracciones a diario es la subjetividad, la individualidad.

Dentro de la sociología de la muerte, la atención se ha centrado habitualmente en la detradicionalización y la secularización: el debate fue ejemplificado por las discusiones acerca de los signos de muerte en las sociedades industrializadas, el significado de una "buena muerte" y su institucionalización (McManus 2013). Cuando se ha tomado en cuenta los aspectos relacionales, la muerte fue concebida en función de las fases específicas del curso de la vida, como la muerte y el luto durante la infancia (Ribbens-McCarthy 2006) y la vejez (Hockey 1990; Musgo, Moss 2014; Richardson 2014). La perspectiva relacional -especialmente el punto de vista de la familia- se ha descuidado en su mayoría (Ginestra, Kirby 2013), centrándose en las relaciones entre los vivos y los muertos (Nadeau 1998). En la investigación centrada en la relación entre los vivos, la concentración ha estado en la gente alrededor del individuo a punto de morir e (McNamara, Rozenwax 2010; Kramer, Yonker 2011; Ellis 2013), poniendo de relieve cómo el individuo a menudo contraviene la normativa institucional en la que tiene lugar la muerte.

El trabajo más relevante dentro de la sociología de la familia, que examinó el impacto de la muerte en las familias, revela la complejidad de "hacer" relaciones e interactuar después de que alguien ha muerto (Finch, Mason 2000). Investigaciones anteriores han examinado la organización cronológica del ritual funerario (Harper 2008), el papel de las pompas fúnebres (Howarth 1996), la satisfacción de los funerales (O'Rourke, Spitzberg, Hannawa 2011) y la representación de la muerte (Raisborough Frith, Klein 2013). Muy poca atención se ha prestado a las relaciones sociales, al compromiso y, en particular, al sentido de pertenencia a la familia en el momento del funeral (Bailey 2012).

Partiendo del supuesto cultural de que en una situación dada la mayoría de las personas están de acuerdo y se reconocen a sí mismos en lo que es "correcto" (Finch 1989), el funeral es una ocasión todavía fácilmente disponible, y sociológicamente poco reconocida para examinar la forma en la que las hipótesis sociológicas sobre el reconocimiento pueden ser vistas, reforzadas y minadas. Este es el argumento que aquí se quiere desarrollar. En nuestro trabajo, el aspecto de los rituales permite razonar a través de otro punto de vista, sobre las prácticas de re-construcción de la identidad Roma, el sentido de pertenencia a la comunidad en los espacios urbanos creados por los que no son Roma.

Svetlana es católica, pero ningún sacramento confirma su pertenencia a la comunidad católica. Sus oraciones, aunque no en forma ritual, están principalmente dirigidas a los

Santos y la Virgen María. No es practicante, no va a misa los domingos porque no lo considera importante, ni considera necesario santificar las fiestas, ni recibir los sacramentos, al igual que no es raro que no respete los mandamientos sin considerarse en pecado. Asimismo, no se preocupa por su vida futura ni muestra ninguna atención al tema del cuidado del alma. Para ella Dios no es una meta a ser alcanzada después de la muerte, pero es una ayuda en la vida cotidiana, una esperanza de aferrarse, para mantener lejos las desgracias.

El significado del término Xoraxané se me explicó de manera diferente durante mi período de la investigación etnográfica. Edir dice que Xoraxané significa musulmanes, así como *dasikanè* ortodoxo y *gagio* católico. Para él las diferencias se basan en la religión. Jeko, sin embargo, me explicó que Xoraxané significa "comedores del Corán" y que *"de hecho, todavía hoy, si queremos ser enterrados en Bosnia debemos ser musulmanes"*. Según Piasere (1995: 346) Xoraxanò, y en su forma plural Xoraxané, significa turco y se utiliza como una definición para distinguir a los Roma musulmanes de los cristianos (*dasikanè* o *gagikanè*). Lo que es cierto es que el ser Xoraxané significa reconocerse como musulmán, y se confirma en la manera de presentarse de los Roma de Cagliari. De hecho, la impresión de que digan "somos musulmanes" cada vez que se les conoce por primera vez, es una especie de presentación e identificación que clarifica aún más con la afirmación: *"¡los gagé musulmanes no comen cerdo, mientras que ¡nosotros comemos cerdo!"*. A esta afirmación generalmente sigue una risa de los miembros más jóvenes de la familia, probablemente para demostrar que saben esta regla.

Pero lo que caracteriza sobre todo la práctica religiosa de los Xoraxané de Cagliari es la importancia que reservan a los rituales relacionados con la muerte, por la solemnidad y magnificencia con la que se celebran a diferencia de otros ritos. Sabrina, una Romni de 38 años, me dijo durante los primeros meses de mi observación al campamento nómada: *"Si alguien muere, quemamos todo, y poco después de la medianoche tenemos miedo de estar en la oscuridad. Por eso dejamos una luz encendida y, si durante la noche canta el gallo, entonces significa que los muertos están de vuelta entre nosotros, porque les estamos molestando. En el ataúd, se juntan con los muertos todas sus cosas favoritas. Si fumaba muchos cigarrillos y si tenía oro y todas esas cosas ... Y el funeral tarda muchos días y están todos ellos, un montón de gente, porque quien no viene es algo muy feo. No se puede hacer"*.

Durante la investigación tuve la oportunidad de investigar directamente los rituales mortuorios y no sólo a través de las historias contadas por los Romà, cuando en mayo de 2015, murió Sabata mujer de 57 años y abuela de 67 nietos. Durante su hospitalización en un hospital de Selargius, tras un derrame cerebral, lo que observé en particular fue el cumplimiento de requisitos estrictos sobre el luto: desde el momento del coma se disparó la prohibición de comer carne durante un período más o menos largo en función del grado de parentesco (un período que en cualquier caso no va más allá de 6 meses en caso de muerte), de consumir alcohol, bailar, cantar, escuchar música, afeitarse la barba y bigote y cortarse el pelo.

Quedó claro entonces que, a través de renunciaciones diarias, deben expresar su dolor y el respeto por la persona que se está preparando para la muerte. Tras la muerte de Sabata fue bien claro cómo este evento trae consigo fuertes elementos de impurezas. Esto se demuestra por muchos detalles: todo lo que es impuro se elimina, por ejemplo, los vestidos de la mujer fueron quemados y algunos enterrados; a los parientes les está prohibido cocinar durante los días inmediatamente posteriores a la muerte y tienen

cuidado de traer comida para los dolientes porque el estado de impureza, de cualquier modo, infectaría a los comensales a través de los alimentos. Incluso hablar de los muertos y de la muerte es peligroso. De hecho, lo que los Romà parecen temer más, no es tanto el espíritu del difunto, sino la contaminación de la muerte (como a menudo los jóvenes Roma me dijeron). La muerte es un evento muy desestabilizador en el grupo familiar y se convierte en esencial para defenderse contra nuevas infecciones y fracturas dentro del tejido social y de sus relaciones, por medio del ritual en el que se reconoce toda la comunidad.

Me fue posible observar empíricamente la importancia del tema de la pureza durante la celebración de la DACA, un gran banquete fúnebre en honor del muerto, o más bien, de la presencia de los muertos, que detallaremos a continuación.

Esta oportunidad me permite explicar cómo los muertos son, para los Roma, la esencia del ritual: el difunto simboliza la paz y la reconciliación en la familia, la oportunidad de estar juntos en su honor y en presencia de su alma, olvidando rencillas y malentendidos. La centralidad que los muertos representan en las prácticas religiosas Xoraxané hace que ellos sean el punto focal de su concepto del Sacro.

No es un Dios que da el carácter sagrado, ni tampoco existe una concepción metafísica relacionada con él: la sacralidad está dada por el compartir en el grupo una serie de prácticas rituales y, ciertamente, las reservadas al culto de los muertos están entre las más respetadas. Recordando la definición de sagrado social que nos da Durkheim en su estudio del totemismo (1936), lo que los Romà veneran es nada más que la comunidad, el orden moral que permite la cohesión social dentro del grupo, interpretado como una dialéctica entre sagrado y profano. Según Durkheim, todas las creencias religiosas *"presuponen una clasificación de las cosas reales o ideales que representan los hombres, en dos clases o dos clases opuestas, generalmente definidas por dos términos separados -traducido suficientemente bien por las denominaciones de profano y sagrado. La división del mundo en dos dominios que incluyen en uno todo lo que es santo y, en el otro, todo lo que es profano, es el carácter distintivo del pensamiento religioso"* (Durkheim 1963, 39).

El tema de la muerte siempre ha sido recurrente en las conversaciones cotidianas que mantuve con los Roma. Ya fuera ligado a pequeños gestos que se hacen durante el día, o al temor de que la muerte causa entre los jóvenes, o fuera relacionado con el grave significado que la blasfemia tiene para los Roma (es recurrente, decir *"blasfemar contra los muertos"* o *"llame a su muerto"*). La palabra "muerto" en el idioma Romani se traduce con "muló", pero la palabra muló adquiere dos significados: el de cadáver y el de fantasma. La creencia en los mulé es inevitable entre los romaníes. Svetlana me dijo que nunca tuvo el placer de ir a los funerales por temor a que la muerte se pueda manifestar y el alma de los muertos regresar, que, aunque no se considera peligroso, causa una fuerte sensación de miedo. Inmediatamente después del funeral, están juntos, se come algo en honor del difunto, pero, al filo de la medianoche, todo el mundo debe encerrarse dentro de sus caravanas. Así que Svetlana me testificó: *"¡uff Norma, no sabes cuánto miedo cada vez! Una vez, charlando no nos dimos cuenta del tiempo, y luego gritaron que era la media noche, y tuvimos que correr dentro de la caravana y nos metimos en la cama en la oscuridad bajo las sábanas. ¡Mamma mia, qué susto! Pusieron toda la sal en las puertas y las ventanas porque eso significa que no se ve a los fantasmas, que no entra ningún muerto en tu casa"*.

Intenté, también, observar en el transcurso del día, algunos gestos, que me parecían curiosos y que me fueron explicados a través del tema de la muerte. Mientras bebía café con las mujeres del campo, sucedió que algunos de ellos hicieron caer en el suelo unas gotas de café, *"porque es para nuestros pobres"* (es bueno no nombrar a los muertos, por eso al término “mulo”, “muerto”, se prefiere "pobre" "estrella", "alma"), *"para que ellos también puedan beber a través de la tierra, vinculando hasta allí"*, me dijo una Romni durante una tarde.

Entonces, lo que me parecía un curioso gesto no era más que un gesto lleno de cultura y respeto: *"porque antes de beberlo yo la bebo a ella"*, me explicó. La precedencia y el respeto van, en primer lugar, a los muertos que, a pesar de que no están nombrados, no significa que se olvidan; efectivamente se recuerdan a través de los hábitos diarios a los que se hace referencia para su memoria. Por otro lado, el tabú del nombre impronunciable y el uso de un término en particular por los muertos lleva a pensar una vez más en una forma de temor a la infección, de la inviolabilidad, de la frontera que no debe sobrepasarse y, por lo tanto, de respeto y sagrado. Incluso la creencia en el regreso de los muertos permite no pensar en los muertos como definitivamente desaparecidos, y se convierte en una forma de no separarse definitivamente. La creencia en los *Mulé* hace que siempre estén presentes, aunque en otras formas, tales como la del gallo. Presentes porque se perciben a pesar de que no se vean.

Al asistir al campo, sucedió muy a menudo que los Romà me contaron que el peor insulto que se puede pronunciar es simplemente un insulto a los muertos. Edir me explicó varias veces, evitando pronunciar la frase en voz alta, que *"comer a sus muertos"* es el insulto más grave porque los muertos no se deben *"tocar ni insultar"*. Ocurrió, sin embargo, que durante las frecuentes discusiones que tuvieron lugar en el campo, los "vivos" tocaron, incluso con violencia, a los muertos de la familia.

Dirigirse a sus propios muertos no sólo ofende al difunto, sino sobre todo a los vivos como un mal agüero y fuente de dolor, debido a que insultar a los muertos ofende a los vivos. Mientras me contaban de una pelea ocurrida en Sassari, que tenía como protagonista Anita, joven esposa hermana a Edir, lo que me hicieron notar con mayor atención fue que los cuñados de Edir y Anita se permitieron insultar a la familia entera, maldiciendo y *"tocando a los muertos"*. Esa ocasión, dio la oportunidad a Edir, que recibió el insulto directamente, de poderse tomar la venganza como el hermano mayor de la esposa, impidiendo a la cuñada de Anita ver a sus padres. Edir me explicó que esa era la manera de conseguir la venganza sin causar más disturbios, después del insulto más grande que se pueda recibir, y que legitima la posibilidad de recurrir a la violencia: *"Porque no puedo ponerme en el centro de la boda de mi hermana, porque no puedo estar en el medio entre marido y mujer, nadie puede hacerlo en una boda rom. Lo hago como hermano mayor y yo le dije a ella 'tú nunca irás a Sassari' de esta manera su esposa no pudo hacer nada y se fue"*.

Blasfemar a los muertos significa causar el mayor daño moral a los vivos, y Edir siempre me decía que se consideraba un hombre correcto porque nunca lo había hecho, ni siquiera a un gagiò que lo hubiera insultado primero o a un Roma, que se hubiera portado mal con él y su familia, porque *"tocar a los muertos significa que eres sucio en el interior"*. Son palabras muy fuertes, que a menudo tienen consecuencias graves. Ese hecho que se ha contado, ha tenido la consecuencia de negar a una cuñada la oportunidad de irse de Cagliari para reunirse con sus padres en Sassari. Pero otras veces también puede causar el abandono de una vivienda, porque hablar de muerte y

enfermedad es equivalente a llamar al contagio y el mal en las personas. Es un tema muy frecuente. Como señaló Okeley en su estudio realizado en 1995 entre los *gypsies* y *travellers* de Inglaterra, y como he observado yo misma durante mi estancia en el campo nómadas, la mujer después del parto debe observar una serie de prohibiciones durante cuarenta días, porque se considera impura (Okley 1995, 32).

Ligado al tema de los muertos, si blasfemas, te ensucias, no estas limpio y honesto y, como hemos visto, entre los *Xoraxané* ser limpios significa ser puros, y los dos significados están entrelazados. El muerto debe estar y permanecer limpio y, por lo tanto, permanecer puro en todo su reposo.

Las fechas claves del luto Roma son: el funeral, los tres días de la muerte, los 7 días, los 40 días, y por último el año, que se celebra con una gran fiesta en honor del *mulò*. El luto tiene una duración de un año, pero los primeros cuarenta días de la muerte se consideran los más importantes, debido a que es durante los cuarenta días que "*los muertos pueden volver, y no vuelven estos días, entonces nunca regresan*". Vuelve, otra vez, la relación entre pureza / contaminación en el tema de la muerte y de los muertos.

Durante los primeros 40 días en la choza del difunto siempre se deja un pequeño fuego iluminado para alejar a los espíritus. El fuego también se utiliza para quemar los objetos y la ropa de los muertos. Es esencial durante el luto deshacerse de las cosas del *mulò*, y si no se puede deshacer de toda la casa, como en el caso de la muerte de Sabata, hay que cambiar al menos la disposición de los muebles en la choza, o cerrar permanentemente la puerta de un espacio donde solía estar el difunto.

Durante el luto es esencial deshacerse de cualquier fuente de entretenimiento: la falta de música y de alcohol pueden transmitir a toda la comunidad el estado de luto. En los primeros cuarenta días también los hombres no se afeitan, no se cortan las uñas, no usan ropa llamativa, no se lavan el cabello (pero especialmente durante los primeros siete días), y las mujeres no cocinan, al igual que después del parto. La familia puede ayudar a los muertos en su fase de transición a la otra vida, de acuerdo con un conjunto de reglas compartidas por el grupo y, a raíz de una especie de ritual de la muerte, suspenden los de la vida diaria que consisten en los placeres. De esta manera los muertos pueden sentirse bien y no ser molestados en la continuación del *camino*.

Según Mary Douglas podemos decir que los gestos cotidianos tienen el valor de los gestos rituales (M. Douglas 1993, 115). De acuerdo con esta antropóloga, "*las observancias regulares tienen el efecto de un ritual y, como rituales, tenemos que admitir que condicionan, crean y controlan la experiencia*." Durante el luto Roma, es esencial, por una parte, destruir, quemar, eliminar y deshacerse de las cosas, por el miedo al regreso del *mulò*, pero, por otra parte, hay que tener cuidado de no mezclar las cosas y lavar, evitar la contaminación y purificar. Es decir, si por una parte se eliminan los objetos, por la otra se purifica todo y se desecha la presencia del *mulò* que tiene que seguir su camino (si se dejara en la tierra todos sus objetos, se limitaría su trayectoria), porque nunca se puede obstruir el paso a los muertos, que deben ser libres de seguir su camino e irse.

El simbolismo del camino está perfectamente representado por la preparación de la fiesta funeral.

A pesar de que ya estaba informada de las principales actitudes que se deben tomar en las ocasiones relacionadas con la muerte, el día en que fui invitada al banquete fúnebre en honor de Sabata y de los primeros siete días de luto, cometí un gran error: me dijeron que llevara algo de comer, cualquier tipo de bebida o alimentos envasados, y pensé en complacerles llevando pan, carnes envasadas, con una botella de Vecchia Romana. Para mí y Francesco nos parecía un gesto amable regalarles una botella, que generalmente los Roma prefieren para las ocasiones festivas, pero, al contrario de lo que me habían dicho, ese no era un motivo de celebración, sino un rito funerario en el que ciertamente no se esperaban el alcohol.

Así que mi entrada en la choza de Sabata fue recibida con una ligera sonrisa de parte de Miriam, una joven Roma que tomó la botella de mi mano y lo ocultó lejos de la mesa y de los ojos de todos los Roma.

A partir de ese momento, Miriam adquirió una especie de papel de guía para mí, para evitar que cometiera más "errores" durante el ritual. Me explicó que mantuviera, durante todo el tiempo, la voz muy baja, que evitara risas o chistes y, por encima de todo, una vez que comience el almuerzo, que no dejara caer la comida por ninguna razón. Eran las 14:00 y las preparaciones para el almuerzo estaban todavía en curso, por lo que, entre los ojos tristes de las Romnì encargadas de la preparación del banquete y de cocinar los platos, fui invitada por Miriam a permanecer en el patio con ella y otras mujeres que llegaron al campo para la ocasión.

La noticia de la muerte de un Roma se propagó rápidamente a través de la boca a boca. En todos los años que pasé con la comunidad de Cagliari, esa era la única ocasión en la que todos dejaron de hacer algo y dejaron todo para estar presente en los ritos relacionados con la muerte. Y así, al difundirse la noticia, muchos se fueron con sus camionetas y sus coches a la vez del campamento donde vive Jeko y la familia afectada por la muerte.

Vi ese día en el campo una cara que nunca había visto antes, porque para celebrar los siete días de luto, llegaron también parientes desde el resto de Italia, de manera que estaba presente toda la familia. Así, mientras que algunas mujeres estaban ocupadas dentro de la choza de Sabata, Francesco y yo, bajo la estricta invitación que recibí de mi guía Miriam, permanecemos en el patio del campamento, observando el comportamiento de toda la familia, respetando el silencio que, de repente, había caído sobre el campo. Durante la espera de la disposición del interior de la choza, Jeko, marido de Sabata, estaba con sus hijos y yernos en la caravana de Giuliano: hablaban entre ellos manteniendo un clima de respeto por la difunta y, en varias ocasiones, limpiaron las lágrimas a Jeko, particularmente afectado por la muerte de su Sabata. Las mujeres en el campo, sin embargo, estaban sentadas en círculo en el patio adyacente a la caravana de Giuliano. Era una oportunidad para estar entre ellas, para conocer a la familia que para mí aún era desconocida y hablar, como es habitual, de diferentes temas. Nunca se tocó el de la muerte de Sabata.

Ante la presencia de toda la familia, inmediatamente me di cuenta que para este banquete no se hacen las invitaciones. Sólo Francesco y yo habíamos sido invitados por Jeko. Pero no se pide información, y la fecha nunca se menciona abiertamente porque todo el mundo sabe cuándo tiene que ir al banquete. Meses antes del luto que afectó a la familia, Edir me dijo, durante una de nuestras reuniones habituales en su apartamento de Cagliari, que durante un luto: *"la primera fiesta es la de los 3 días. No se hace una gran*

fiesta, sino cosas pequeñas, poco. Luego, a los siete días se añade algo extra; a los 40 días, todavía se añade más de algo que compraste, y luego la de un año. Cuando se llega a un año es una gran fiesta".

Sin embargo, quien quiera participar tiene que acordarse de la *daca*. No hay necesidad de hablar de esa (de nuevo vuelve el tema del silencio): el final de luto está marcado por la celebración de la *daca*. Todos deben estar presentes en la *daca* para el aniversario de la muerte: *"la gente que hizo los primeros 3 días, 7 y 40 se ven obligados a ir a comer a la del año"*, dijo Edir. Todo lo que me habían dicho, sin embargo, en referencia a la *daca* de aniversario, se estaba reproduciendo para la *daca* de los siete días. La *daca* se realiza en un solo sitio porque la persona muerta vuelve específicamente para el ritual y, por lo tanto, no puede tener lugar en dos sitios diferentes. Parecía que la vida en el campo se había parado para el día y que todo fuera establecido para la preparación del banquete. La tabla ha sido preparada en la terraza cubierta de la choza de la difunta y todo ocurrió en este espacio: en el interior de la tabla todo se ha preparado cuidadosamente. Antes se han colocado las bebidas, dispuestas en grupos pequeños, y luego una gran cantidad de alimentos.

Todo tiene su ubicación exacta y nada es casual. La precisión de tener cuidadosamente las uvas, pan, queso, salchichas, salami, oveja, plátanos, verduras, estaba bajo el control estricto de las hijas de la difunta, que continuamente pasaba para controlar la disposición de la tabla. Mientras que el exterior de la cabina, en el patio común del campo, todo empezó a prepararse para el inicio de la celebración. Lo que me llamó absolutamente la atención fue el gesto de Giuliano que, antes de que su padre saliera de la caravana y se dirigiera hacia la choza, agarró a un perro por las patas y lo tiró a un cubo de basura porque *"no se puede permitir que esté aquí durante este almuerzo, y luego lo recojo"*, dijo en voz baja. Justificó naturalmente este gesto que parecía extraño para mí, pero que seguía siendo la eliminación de cualquier fuente de suciedad y de contagio.

Como ya he dicho, en esta ocasión una sobrina de 14 años de la difunta, se tomó de forma espontánea, el cuidado de mí, observando mis movimientos en detalle, sugiriéndome las cosas que hacer y no hacer, dándome instrucciones durante todo el día. Aunque estaba totalmente involucrada en lo que estaba ocurriendo en el campo, en la atmósfera de dolor y luto, compartiendo sentimientos sin hacer preguntas específicas con el fin de encontrar datos e información, me puse a preguntar acerca de algunos gestos pequeños específicos, pero las respuestas que me proporcionó mi "guía" no fueron más allá de *"¡boh! No sé"* o *"se hace de esta manera"* o *"esta es la tradición"*.

Eran esas todas respuestas que confirmaban una especie de prohibición, de un límite, una frontera entre ellos y yo. Lo importante era hacer todo de acuerdo con el ritual, actuar como una Roma y, por encima de todo, reconocerse como tal por compartir estos gestos y comportamientos. En otras ocasiones, como ir a *mangel*, me sentí y fui reconocida por todo el grupo como una Roma. En la *daca*, sin embargo, me sentí incómoda y, a veces sentí el peso de la diversidad, de no saber, de estar fuera del grupo.

Cuando todo estaba listo, Edir, sobrino de la difunta, dispuso todo lo necesario para la apertura de la ceremonia: el lavado de manos. Los que quieren asistir al banquete deben, en primer lugar, lavarse las manos y por eso, en la entrada de la sala del banquete, estaba Edir sosteniendo en su mano una botella de agua potable, que acercaba hacia al huésped y, a continuación, le entregaba un paño limpio para secarse las manos. Unos

meses antes, Edir me dijo: *"Antes de comer, hay que lavarse las manos, pero no con jabón. Si te lavas con jabón, la boca de la persona que murió se llena de espuma. Se debe comprar agua, de cartón, no debe estar sucia, entonces no del grifo. También la papelera donde llegará el agua debe estar limpia, porque luego se tira"*.

Fue la primera vez que me quedé impresionada por la organización, por la exactitud de los detalles durante todo un día pasado con ellos.

Los hombres del campo, todos alineados en una cola, después de lavarse las manos, se sentaron en la mesa, mientras que, con las mujeres, fuera de la choza, esperábamos nuestro turno. Terminada la primera ronda, me puse en la cola con las mujeres, me lavé las manos y entré en la choza, donde la mesa, a pesar de compartir la comida que se colocaba en los platos donde los hombres ya habían comido, se mantuvo el orden y la disposición original.

Los dos extremos de la tabla, los puestos en la cabecera de la mesa, estaban y tuvieron que permanecer absolutamente libres durante todo el tiempo de la comida. *"Hay que dejar libre el camino del muerto"*, me dijo Miriam; pero ya me lo habían dicho muchas veces mis informantes clave durante el periodo de investigación. Por la misma razón, la mesa está puesta colocando los platos alrededor de los bordes, dejando libre el centro a fin de formar una larga tira vacía que simboliza el camino, el camino del *mulò*.

Varias veces me invitaron a comer todo lo que quería, pero en caso de que deseara algo colocado a otro lado de la mesa, absolutamente no habría podido tomarlo con mis manos a través de su centro, sino que habría tenido que preguntar a la Romnì más cercana al plato, que había encargado a alguien que pusiera la comida en mi plato. *"¡Nunca se pueden mover las cosas de un lado a otro de la mesa!"*. Así que las chicas, yendo alrededor de la mesa, me trajeron la comida al lugar de la mesa donde estaba sentada porque *"es como si pasas a través de su alma"*.

Es importante, por lo tanto, no poner ningún obstáculo en el camino trazado en el centro del banquete, que hay que *"mantener libre el camino de los muertos"*. Este gesto, me dijeron más tarde, es fundamental aun cuando el muerto está en el ataúd: no se puede mover las manos de un lado al otro del ataúd. Durante la *daca*, además de la comida en la mesa, se ofreció la *pita* preparada por Sandra, la hija de la difunta, porque *"era su plato preferido"*. Se come todo lo que le gustaba al muerto, e incluso si alguien no tiene hambre, o si está lleno, tendrá que comer algo *"para su alma"* y, *"si alguien ve en un sueño que comen juntos, si comparte algo, si cocina o reproduce lo mismo que ocurrió en un sueño, esto significa que ha vuelto para comer con nosotros"*.

Una de las reglas fundamentales del ritual es la de no dejar caer nada en el suelo. Varias veces durante la comida, la atenta mirada de Miriam se aseguró de que ni siquiera una miga me cayera de mi plato ni de mis manos, y cuando, por desgracia, le ocurrió a una joven acompañante, todas las mujeres alrededor de la mesa reaccionaron con una tensa carga de recomendación: *"¡no recogerlo del suelo, no se debe recoger del suelo!"*. Una vez que ya no se quiere comer, se puede levantar de la mesa reproduciendo el mismo ritual de la entrada.

Es esencial lavarse las manos, al final de la comida, porque *"incluso una miga no debe plantarse en las manos o en la boca"*, - recomendó Miriam. En consecuencia, devuelve otra vez la asociación entre la muerte, la limpieza y la contaminación. Comieron todos

los miembros de la familia. Sólo unas pocas personas presentes en el campamento no se acercaron a la mesa en homenaje a Sabata, pero, no queriendo dar preguntas de mal adaptada a la atmósfera solemne de la *daca*, evité preguntar las razones. Unos días más tarde, me dijeron que su entrada en la sala no habría sido un homenaje a la difunta porque entre ellos no había una buena relación.

Al final del almuerzo una única cosa amargó a Edir: el hecho de que los hombres y las mujeres habían comido en diferentes momentos y separados. En general, me dijo Edir, durante la *daca* es habitual comer juntos para simbolizar la unión de la familia con motivo de luto, como si el mulo fuera precisamente la fuerza de la unión y el fin de las disputas entre ellos. Después del almuerzo todos permanecieron en la mesa, y en el suelo se organizaron algunos cigarrillos encendidos en honor de Sabata. El viudo Jeko, con el corazón roto por el luto, me mostró algunos álbumes de fotos, que lo retrataron con su amada esposa. Descubrí que Jeko tuvo dos mujeres, pero, cómo tuvo que enfatizar, a pesar del hecho de que también su otra mujer con quien se casó en Bosnia era muy bella, "*Sabata fue el amor de mi vida, ya todo ha terminado, y tenemos 12 pobres hijos*".

Al final de la comida, se habló de ella, de su matrimonio, las bodas, de la vida y de cómo murió con todas las preocupaciones sobre el estado del coma y de su hospitalización. Fue un momento, ese el de las exposiciones de las fotos, que parecía pasar a la memoria todos los eventos importantes de la vida de Sabata. También fue una oportunidad para confiarme la razón por la cual, si en un principio se nos pidió tomar algunas fotos del ritual, cambiaron de opinión y prohibieron el uso de la cámara porque "*no queremos que parezca festivo. Esto no es una fiesta*". De hecho, durante todo el día, Francesco y yo respetamos esta solicitud. Es por eso que aquí no se aporta ninguna evidencia fotográfica.

Como ya me habían dicho, la *daca* no es una cena, así que todo debe terminar antes de las 18:00. Al primer signo del viudo, todo el mundo empezó a limpiar, recoger toda la comida de la mesa, platos, vasos, bebidas, y a meter todo dentro de una bolsa negra de basura. Es un momento muy importante: todo lo que avanza debe ser puesto en bolsas especiales y arrojado en un río o un arroyo, porque "*es como si también se alimenta la naturaleza y, por lo tanto, también a los animales y la naturaleza; y de esta manera comen juntos en la otra vida y luego con los muertos*".

Es esencial que se elija una corriente y no el mar porque "*en el mar hay sal, y la sal exonera*", me dijo Edir. Quince minutos antes de las 18:00, los hombres cargaron todas las bolsas en una furgoneta, mientras que las mujeres limpiaron y barrieron cuidadosamente la choza. Las personas que llegaron para la ocasión al campo, se fueron de viaje hacia sus hogares, algunos, todavía con lágrimas, se dirigieron al aeropuerto para coger el avión para Roma.

Así terminó un banquete para recordar, para estar en la presencia del muerto y también para establecer un cierre, una línea: "*¡nunca cortar su camino a los muertos!*". El muerto debe ser capaz de ir, para continuar su viaje sin obstáculos, y todo se tira al río, debido a que el curso del agua facilita el camino. "*Todo: alimentos, plástico, comida, todo va al río y por suerte, Norma, no estás interesada en la contaminación*",- dijo Edir al final del día.

Terminó, así, con unas risas, esa atmósfera de silencio que nunca, antes de ese momento, había vivido entre los Romà de Cagliari.

5. LOS GITANOS DE GRANADA:

Una comparación entre Italia y España

Los gitanos españoles constituyen un grupo étnico conectado con otros grupos Roma que viven como minorías en casi todos los países de Europa y América. Un grupo étnico es un grupo que supone su constitución en virtud a la identificación en éste o a la etnicidad. Por etnicidad (Barth 1969; Greenwood 1977, 1985; Van der Berghe 1981, Roosens 1989), entendemos *“esa parte de la cultura de un grupo que da cuenta de su origen y carácter, diferenciándolo de otros grupos dentro de una unidad política más amplia y estableciendo así el tono de sus relaciones con ellos”* y con el poder central (Greenwood 1977, 83).

En la etnicidad, por lo tanto, intervienen tres factores centrales: la idea de un carácter común que se explica por la comunidad de los orígenes, la historia y la posesión de ciertos rasgos culturales; la diferenciación de otros grupos; la interacción con ellos en un contexto plural y más o menos jerarquizado. Los rasgos de identificación en un grupo étnico pueden ser tanto culturales como fenotípicos, y algunos de los rasgos fenotípicos diferenciales pueden ser más putativos o más virtuales, como diría Goffman (1968), que reales.

Consideramos la identificación racial, por lo tanto, como una forma específica de etnicidad, que utiliza rasgos muy visibles, pero también rasgos preasumidos o equívocos, como ocurre a menudo en el caso del antigitanismo. Ya hemos visto y en esta sección lo repetimos, que la raza, tal como funciona a nivel social, es sobre todo una construcción social. De hecho, también hay diferencias entre los rasgos socialmente transmitidos que sirven como índices de etnicidad: vestido, lenguaje, religión, alimentación y que derivan sobre todo de su mutabilidad.

Además, en este trabajo de investigación no consideramos la etnicidad como una perspectiva visible solo desde el *in-group* (endogrupo), es decir, del propio grupo étnico, sino relacional, y que depende de la forma en que los otros nos definen, que necesariamente afecta a la identificación de los miembros de la minoría. Por eso, también en este capítulo, refiriéndonos a España, y en particular a Andalucía y a Granada, entenderemos por gitanos a todos aquellos que se consideran a sí mismos como tales y son considerados como gitanos por sus vecinos o por otros miembros de su propio grupo.

El núcleo en torno al cual gira este capítulo es la comunidad gitana de Granada, aunque con las dificultades que conlleva. Una de las dificultades principales es la de definir, lo más precisamente posible, quienes constituyen esa población minoritaria, porque se trata de un grupo distinto culturalmente.

Por un lado, si hay algún grupo en España al que se pudiera adjudicar el término de “infraclase” (Auletta 1983) sería a los gitanos. Por el otro, culturalmente los gitanos representan la minoría más distinta de todas las que forman parte de la ciudadanía española. Los gitanos de hoy, después de proyectos de intervención social que han incorporado, más o menos explícitas y consensuadas iniciativas de cambio cultural para

contribuir a mejorar sus condiciones de vida y el respeto a su derecho a la diferencia, se parecen en algunos aspectos de su vida a los payos de hace unas décadas.

El objetivo principal de este capítulo es ampliar el conocimiento de la población gitana de Granada utilizando un enfoque comparativo, aunque no tan etnográfico como en el capítulo cuarto. Se intentan analizar algunos aspectos esenciales de la identidad de los gitanos y de sus condiciones de vida, a partir de un repaso de la documentación disponible y de un trabajo de campo en Granada.

El presente capítulo intenta proporcionar un retrato actual de la minoría gitana, en una ciudad donde se han generado algunas de sus formas de expresión y adaptación cultural más sobresalientes. A partir de ese carácter de integración, o quizás adaptación, que Andalucía y Granada representan en el marco europeo, el estudio quiere plantear tanto una serie de temas de investigación como la demografía y las viviendas de la minoría, el tema de la salud, el problema educativo, así como el intenso prejuicio que aún existe contra los gitanos en amplios sectores de la población andaluza y sus ambigüedades. Pasando a través de las prácticas de la construcción de identidad, del heteroreconocimiento y del auto-reconocimiento, se intentan explicar los procesos de identificación y las prácticas de inclusión/exclusión de los gitanos en Granada. Como ha sido posible hacer con respecto a Cagliari, se analizan los procesos de reconocimiento de parte de los gitanos mismos, sobre todo dentro del espacio urbano de Granada.

Para poder comprender la situación actual de la minoría en Granada, y con el fin comparativo sobre el tema de la construcción de la exclusión/inclusión de los Roma en el tejido social de Cagliari y Granada, se propone una comparación básica: hemos tratado de comparar, cuando ha sido posible, los datos referentes a la minoría con los correspondientes con los de los Roma de Cagliari. Aunque en este trabajo nos conciernen más las diferencias, conviene recalcar que son muchas también las semejanzas y convergencias entre los Gitanos y los Roma. Pero, a diferencia del trabajo de campo en Cagliari, la metodología utilizada es diferente.

Es fundamental explicar que una etnografía no habría podido llevarse a cabo, ni tampoco intentarla, por diferentes razones. La más importante es el tiempo de la investigación, menor que en Cagliari donde se tardaron 5 años; en Granada se ha realizado en unos seis meses. Por lo que se ha optado por realizar entrevistas semi-estructuradas precedidas por la observación directa de la comunidad y de los espacios urbanos.

Localización geográfica de Cagliari y Granada



5.1 Notas específicas sobre los gitanos andaluces

Los gitanos españoles forman parte, junto con los del sur de Francia, de un grupo de gitanos conocidos como *caló*, que ha adoptado muchas de las costumbres de las poblaciones con las que conviven, incluyendo su lenguaje y su religión. No obstante, su presencia se ha percibido especialmente injuriosa por su resistencia a la asimilación y su capacidad para conservar su diferencia cultural. Los propios problemas de sus perseguidores nos ilustran sobre la dificultad de distinguirlos (Gomez Alfaro 1993; Sánchez Ortega 1977, 1986; Williams 1982). Algunos antropólogos definen a la minoría gitana como una minoría étnica “muy aculturada” (San Román 1986; Kaprow 1982). Pero eso no debe dar a entender que los gitanos españoles hubieran dejado de ser y sentirse gitanos en algún aspecto fundamental que les convirtiera en una versión desleída de un ideal que otros grupos conservan.

Los gitanos españoles han vivido un profundo cambio cultural, que también ha transformado a los españoles en general. No se puede ver este proceso como de forma estática y unidimensional, como si la “cultura” dominante y mayoritaria fuera algo terminado y definitivo desde hace siglos y hubiera transformado a los gitanos en su beneficio.

Al contrario, la cultura de cualquier grupo es una reconstrucción y readaptación constante de elementos antiguos y nuevos a situaciones que cambian durante el tiempo.

Identidad, diferencia, etnicidad se construyen y modifican de forma reactiva y cotidiana (Roosens 1989).

Como señala Gamella (1992), los gitanos andaluces han perdido en gran manera el lenguaje que hablaron muchos de sus antepasados. Pero, también han creado nuevas formas expresivas que les caracterizan, que son parte de su tradición y su aportación al futuro, como el cante y el baile flamenco. Los gitanos españoles no han sido tampoco meros receptores pasivos de una cultura uniforme: han contribuido a construir la común tradición andaluza y española.

En cualquiera de los aspectos esenciales, los gitanos españoles, y en especial los andaluces, constituyen en la actualidad una población en transición: en sus costumbres tienen lugar profundos cambios, en los modos de vida y en las estructuras familiares, demográficas y sociales básicas. Son también una población heterogénea en la que hay considerables diferencias internas entre unos grupos de gitanos y otros.

Siendo una población heterogénea es difícil generalizar sobre ella y delimitar qué es norma y qué es excepción entre los gitanos andaluces. Es decir, aunque los “problemas” más graves los presenta una fracción de los gitanos, las situaciones extremas configuran poderosamente las relaciones con la mayoría y la visión que ésta tiene de los gitanos.

En cada pueblo con abundante población gitana suele existir un distrito, barrio o área de un barrio, que acumula los problemas y la población que los padece. Se trata de zonas que pueden considerarse guetos que funcionan como sumideros de infra-clases: allí derivan los gitanos con más problemas, allí se enquistan valores que producen desviación. Esas zonas se llaman “marginales” y lo que allí ocurre se define como “marginación”.

De esta manera se produce un fenómeno generalizado de rechazo y discriminación de toda la minoría a partir de los actos de algunos gitanos. Se trata de un fenómeno común en las relaciones interétnicas (Wieviorka 1992).

5.1.2 La comunidad gitana en Andalucía

Los historiadores han reconstruido la historia de los gitanos españoles a partir del rechazo y la acción estatal contra ellos (Domínguez Ortiz 1978; Gómez Alfaro 1993; 1991; Leblon 1985; Sánchez Ortega 1987; 1986; 1977a, 1977b; Torrión 1988, 1994; Fraser 2005). No obstante, la historia de los gitanos españoles es solo parcialmente conocida. En particular, Liégeois (1995) ha propuesto un complejo esquema cronológico que habla de periodos de exclusión, reclusión e inclusión. Pero el modelo de Sánchez Ortega (1986) permite reflejar, a través de cuatro etapas principales, la complejidad de las relaciones de los gitanos con los poderes en España.

El primer periodo (1425-1499) es el de peregrinaje: los primeros gitanos llegaron a España de Francia *“como un grupo de peregrinos en trance de purgar su apostasía”* (Sánchez Ortega 1986, 18). En este tiempo se consideraba una obligación acoger al peregrino y ayudarlo en su viaje. Como ha señalado Leblon, durante siglos se estableció

una conexión y comunicación entre “*los dos sectores extremos de la sociedad, a los que en apariencia todo separa*”, y especula como “*en el momento en que el mundo feudal está a punto de desaparecer, debemos suponer, entre nobles y gitanos un conjunto de afinidades más secretas – concepción de la libertad, visión del mundo, arte del vivir – que la llegada de un orden burgués pronto arrojará al olvido*” (Leblon 1985, 24).

La segunda etapa (1499-1633) se caracteriza por la expresa voluntad de la Corona de expulsar a unos habitantes incómodos” (Sánchez Ortega 1986, 19). La lógica de expulsión establecía vincularse a la vida económica y social predominante o sufrir la expulsión y severas penas corporales. Esa lógica es la que Wieviorka define como una de las formas extremas del racismo/ etnicismo (1992, 101-103). Solo a partir de marzo de 1633, con la afirmación del Consejo de Estado de que “*el país ya no puede sufrir ninguna evacuación por ligera que sea*” (citado por Sánchez Ortega 1986, 33), la lógica dominante será la de integración y asimilación a la fuerza.

De hecho, el tercer periodo, que abarca del fin de los Austrias a los primeros Borbones, se define de asimilación forzosa (1633-1783). Durante este periodo, un Estado cada vez más centralizado y homogéneo “*realizará intentos desesperados para hacer desaparecer su nomadismo y convertirlos en súbditos productivos*” (Sánchez Ortega 1986, 19). En este periodo tuvieron lugar algunos de los episodios más crueles de la historia de los gitanos españoles; entre todos “la prisión general de gitanos” de 1749, en la que se sometió y encarceló a todos los gitanos que, como lo ha denominado Gómez Alfaro (1993), parece un ensayo general de los esfuerzos del totalitarismo del siglo XX y representa el momento más oscuro de la persecución de la minoría gitana y de su calvario español.

El cuarto periodo (1783-presente) empieza con el decreto de Carlos III de 1783, que cierra un ciclo legislativo y jurídico en relación a los gitanos, en el que fueron considerados una “categoría penal” específica (Gómez Alfaro 1991). A partir de 1783 no vuelve a promulgarse ninguna ley dirigida directamente contra los gitanos, e incluso se prohíbe la mención específica de su nombre en los textos oficiales. La Constitución aprobada por las Cortes de Cádiz en 1812 supondrá el reconocimiento de la igualdad legal de los gitanos. Pero incluso en ese reconocimiento se avanzó lentamente y solo en el periodo democrático que se abre con la Constitución del 1978 se puede hablar de verdadera adquisición de la ciudadanía, de pleno derecho por parte de los gitanos, incluso a nivel judicial. Sin embargo, es importante recordar que todavía en el Reglamento de la Guardia Civil de 1942 los gitanos figuraban como una categoría de individuos peligrosos a los que había que vigilar de forma especial.

La comunidad gitana española es una de las más numerosas de Europa, superada solamente por la comunidad rumana (Liegeois y Nicolae 1995). No obstante, a día de hoy, no se conoce su dimensión aproximada (Laparra 2008; 2011). Actualmente, la población gitana española se estima aproximadamente en 725.000-750.000 personas, siendo estas las cifras relativas a España que han utilizado las instituciones europeas en sus cálculos sobre la población romaní para el conjunto de Europa. (MSSSI 2012). Si bien hay que mantener cierta cautela con respecto a este dato: no se conoce con exactitud el tamaño real de la población, y las aproximaciones a las cifras totales se han llevado a cabo a través de métodos diferentes.

Los datos de las encuestas Foessa (2008, 2010 y 2013) son más elevados y presentan una amplia variabilidad interanual. Según lo que se afirma en las encuestas, la población

gitana se podría estimar, a partir de esta fuente, en un intervalo que iría desde las 800.000 hasta cerca de 1 millón de personas, según las distintas ediciones de la encuesta y como también informa el Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales (Laparra 2007). Tal variabilidad en el dimensionamiento de la población gitana puede estar relacionada, en parte, con la estrategia de heteroidentificación utilizada en las encuestas Foessa para delimitar la pertenencia a la minoría étnica gitana de las personas encuestadas⁶⁵ (Foessa 2014). De acuerdo con el marco teórico abarcado en este trabajo, es necesario tener presente que la heteroidentificación puede intensificar la asociación entre población gitana y exclusión, debido a la posible influencia de los estereotipos sociales en las personas encuestadoras: en periodos en los que se expande la exclusión social, habría más probabilidades de identificar como gitanos a hogares excluidos que realmente no lo son.

Esto refleja la necesidad de nuevas estimaciones y la combinación de mecanismos de auto identificación y heteroidentificación. Reconociendo estas limitaciones para determinar el número total de personas gitanas que viven en España, se puede afirmar que la población gitana se encuentra distribuida por todo el territorio español, siendo su presencia más destacada en Andalucía, donde residen en torno al cuarenta por ciento de las gitanas y gitanos españoles, así como en Cataluña, Valencia y Madrid (MSSI 2012).

En relación con el tamaño y estructura de la población gitana andaluza, aparecen como referentes diversas investigaciones en los años noventa que han aportado algunas estimaciones de conjunto. En 1991, en un inventario de viviendas en toda España, concluían que en Andalucía había 25.339 viviendas gitanas, un 42,8% del total de las existentes entonces en todo el país (Grupo PASS 1991).

Un estudio etnográfico (Gamella 1996) ofrece datos de estimación de población correspondientes a 1994. En su informe, las provincias que contaban con más población gitana eran Sevilla (con unos 46.000 residentes) y Granada (con unos 44.000), existiendo una diferencia remarcable en cuanto al tipo de concentración territorial que se produce en ellas: mientras que en Granada la presencia gitana domina en poblaciones rurales, dispersándose por numerosos municipios agrícolas, en Sevilla tiende a situarse en pueblos o agrociudades mayores y más urbanas; esto es, más densamente pobladas y más heterogéneas social y económicamente. Un estudio de 2007 sobre las viviendas gitanas muestra la presencia de la población gitana en Andalucía y su progresivo asentamiento de un modo sedentario en el territorio (D'ALEPH 2008): el total de las viviendas contabilizadas en este informe, elaborado para el Ministerio de Vivienda, asciende a 34.076; es decir, casi 10.000 viviendas más que las que fueron identificadas en 1991 por el equipo del PASS.

De acuerdo con la información estadística, la distribución de la población gitana en el interior de Andalucía resulta relativamente equilibrada en términos absolutos.

El mayor número de viviendas pertenece a la provincia de Granada (con el 20,15%), seguida de las provincias de Sevilla (17,03%) y Almería (16,23%). En Granada se sitúa el 20,60% de los municipios que acoge sus viviendas (62 casos), mientras que en Almería y Jaén lo hacen el 16,28% y el 15,61%, respectivamente. La lectura territorial que permite hacer este estudio, donde se localiza municipalmente el número absoluto de

⁶⁵ Son los encuestadores y las encuestadoras quienes identifican qué personas encuestadas son gitanas y cuáles no, como está señalado en la encuesta.

viviendas gitanas, resalta, por una parte, su concentración en cuatro capitales provinciales (Almería, Sevilla, Málaga y Granada), y su importancia en algunas ciudades medianas con más de 50.000 habitantes, como Algeciras, La Línea y Jerez en Cádiz, Fuengirola y Marbella en Málaga, Linares en Jaén o El Ejido en Almería. Según los datos ofrecidos por Gamella (1996), la población gitana estimada en 1994 en estas cuatro capitales era la siguiente: Sevilla (21.000), Granada (8.500), Málaga (8.200) y Almería (7.200) (Gamella 1996, 68). Según el inventario de viviendas presentado en 2008, estas estimaciones habrían cambiado drásticamente: en la capital almeriense se registran 2.746 viviendas, 2.400 en Málaga, 2.391 en Sevilla y 1.953 en Granada.

Como señala el grupo Pass, ya en 1991, cerca del 90% de la población gitana llevaba viviendo en los mismos municipios desde hace más de 15 años (Pass 2001). Si bien su historia ha estado vinculada al medio rural y a la movilidad geográfica, prevalece su asentamiento estable y prolongado en áreas urbanas, consolidado en las décadas de los cincuenta, sesenta y setenta del pasado siglo, coincidiendo con una gran intensidad de migraciones interiores, de la población española en su conjunto, entre zonas rurales y ciudades.

Hay que destacar, por último, que la población gitana en España ha aumentado con la llegada de personas Roma, principalmente de Rumanía y Bulgaria que, sobre todo desde el año 2002 (cuando se eliminó el requisito de visado para estos dos países) y posteriormente desde 2007 (cuando sus países de origen se adhirieron a la UE), han elegido España como país de destino. El número de personas Roma de nacionalidades rumana y búlgara que, como ciudadanos de la UE, ejercen su derecho de libre circulación y residencia en España, es difícil de cuantificar. Hay confusión entre los ciudadanos rumanos y búlgaros que han fijado su residencia temporal o permanente en España, y no existen registros que recojan la pertenencia étnica de los extranjeros en España. Pero, a partir de la información que pueden aportar las ONG que prestan asistencia a los Roma extranjeros, se tiene constancia de que están presentes en toda España y que su número podría aproximarse a las 50.000 personas.

5.2 La investigación en Granada: problemas metodológicos

En las últimas décadas se han realizado un número considerable de estudios etnográficos que nos informan de las condiciones de vida, procesos de cambio cultural y problemas sociales, educativos y médicos de la población actual en España (Instituto de Sociología Aplicada 1982; 1990; Ayto de Malaga 1983; EDIS 1984; Montoya 1987; San Román 1990; 1986; 1976; EMER 1991; Fernández et al, 1991; Gamella 1996; FSG 2008; Laparra 2011).

En relación a Andalucía, los trabajos más reseñables sobre las condiciones de vida de los gitanos son el de EDIS, del 1984, que se utilizó para el diseño del Plan Andaluz para la Comunidad Gitana, el del grupo P.A.S.S (1985) sobre cuatro enclaves de población gitana definidos “asentamientos gitanos degradados”, el estudio de Gamella sobre las condiciones de vida de los gitanos andaluces (1996) y algunos trabajos que se han venido repitiendo. En particular Ardévol (1986), Gamella y sus colaboradores que investigaron sobre los gitanos de Granada (1996), usaron un conjunto de técnicas

diversas, incluyendo el trabajo de campo etnográfico aportando importantes datos respecto a la estructura familiar, demográfica y laboral de esa población. Especialmente interesantes, en relación a una comprensión de los procesos de asimilación y adaptación de la minoría a las condiciones de la modernización y de la integración, son las comparaciones que tal estudio establece entre los diversos asentamientos gitanos en las zonas históricas del municipio (el Albaycín) y aquellos formados recientemente en el nuevo espacio urbano (Terán 1982) de la ciudad como los barrios de La Paz, Cartuja y Almanjayár.

El estudio que aquí se propone, plantea algunos problemas metodológicos específicos. Uno es esencialmente la dificultad de contar con datos fiables y ciertos sobre los gitanos: porque, no forman un grupo aislado, distinto y fácilmente cuantificable.

La primera diferencia notable en comparación con la investigación llevada a cabo en Cagliari es la dificultad encontrada en definir, o decir, quién en Granada es gitano y no es gitano, debido a la mayor fusión e integración de la minoría en la sociedad andaluza.

Otro problema, que se presentó igualmente que en Cerdeña, es debido a la situación de rechazo y discriminación que aún afecta la población gitana que resiste a ser identificada. Estos dos inconvenientes hacen que no sea fácil utilizar métodos de recogida de datos que exijan un alto nivel de confianza en un periodo de tiempo bastante breve.

Un ulterior factor importante, relacionado con los anteriores, viene de la desconfianza que pueden sentir muchos miembros de la comunidad gitana hacia una extraña y extranjera como yo, con mis dificultades lingüísticas, que no han facilitado la investigación rigurosa y abierta al escrutinio que se da en otros aspectos de este trabajo.

Para todos estos motivos, a los que se debe adjuntar el breve periodo de investigación de solo 6 meses transcurridos en Granada, no ha sido posible proponer un estudio etnográfico, a diferencia de lo llevado a cabo en Cagliari: el trabajo etnográfico necesita unos métodos y una relación con los miembros de la comunidad gitana que no se puede desarrollar siempre. Es cierto que muchos gitanos y gitanas pueden ser desconfiados o a veces hostiles con los extraños que se acercan a ellos inquisitivamente, así como cualquier investigación sobre los gitanos se encontrará con dificultades para penetrar en sus espacios de vida cotidiana. Por esta razón, sobre todo porque el estudio de ciertas instituciones gitanas no se presta a formas rápidas de recogida de datos, ni al establecimiento de un rápido nivel de colaboración y confianza, que al contrario requiere años, a un estudio etnográfico hemos preferido un estudio cualitativo con entrevistas semi-estructuradas, precedidas por un periodo de observación directa. La etnografía es una estrategia que, si por un lado tiene las ventajas de la profundidad y validez interna, por el otro se basa imprescindiblemente en el conocimiento prolongado e intensivo de pequeños grupos a los que se observa en los entornos en los que transcurre habitualmente su vida.

A pesar de todo esto, lo que es cierto es que, durante el trabajo de investigación en Granada, en comparación con el de Cagliari, hemos constatado que las barreras entre gitanos y gagé, o payos, no son tan marcadas ni definitivas. Además, como demuestran todos los datos y los estudios citados, hay considerables diferencias entre los diversos grupos y asentamientos gitanos en los barrios donde viven.

De acuerdo con esto, en esta tesis hemos dedicado un gran esfuerzo a delimitar el universo de estudio en la población gitana y su inclusión en Granada, conociendo la diferencia que existe entre el caso de estudio etnográfico, comentado en el capítulo cuarto, y el caso que aquí se propone. Hemos tratado de recoger datos sobre esa población en un tema específico que gira en torno al de la integración, a partir de la idea de la construcción de la identidad gitana como hetero y auto-reconocimiento, conscientes de que la metodología elegida implica ciertas limitaciones en cuanto a la profundidad y precisión de las informaciones obtenidas. El objetivo de la recogida de datos, secundarios y de los de la investigación directa cualitativa, es el de hacer una comparación con el caso llevado a cabo en Cagliari, para mostrar diferencias o similitudes entre España e Italia sobre el tema de la integración de los gitanos pasando a través del enfoque de la construcción social de la identidad.

5.2.1 Estrategias metodológicas utilizadas

En este trabajo hemos optado por recoger, complementar y explotar los datos secundarios obtenidos de otras personas o instituciones con las que los gitanos generalmente entran en contacto.

Obtuve información del Centro Socio Cultural Gitano Andaluz que me acogió con agrado en su establecimiento situado en Granada durante 4 meses. Este Centro está adscrito a la Consejería para la Igualdad y Bienestar Social, y su papel es el asesoramiento y la dinamización sociocultural del colectivo gitano. Otra información viene de la Fundación Secretariado Gitano, legalizado como asociación a nivel nacional desde 1982, y que tiene sede operativa en Granada: su papel gira en torno a la promoción de actividades de integración de la comunidad gitana, a través de algunos programas oficiales que se analizarán mejor en las páginas que siguen. Otra fuente de datos e información fue La Asociación de Mujeres Gitanas ROMI, que surgió en Granada en 1990.

Las tres fuentes de datos secundarios han planteado problemas específicos al estudio de la población gitana, que elegí resolver combinando de forma productiva otros dos métodos cualitativos de investigación: la entrevista y la observación directa.

Elegí la interacción verbal entre los gitanos y yo, es decir, manteniendo conversaciones y entrevistas con individuos de la minoría gitana. Las entrevistas, especialmente las cerradas y muy estructuradas, plantean ciertas dificultades específicas al aplicarlas a grupos como los gitanos. La forma de preguntas-respuestas no es muy productiva, aunque solo sea porque los gitanos no lo consideran un método fiable de comunicación sobre todo con los *gagé*. Las entrevistas, por eso, plantearon especiales problemas, tales como el difícil contacto, el difícil establecimiento de confianza, dificultades de comunicación y la fiabilidad de los datos recogidos. Pero el poder hacer entrevistas con los gitanos en Granada ya es un dato interesante de comparación conectado con la metodología utilizada en los dos casos que aquí se comparan. Por todas las razones explicadas en el capítulo cuarto, en Cagliari nunca fue posible realizar, ni pensar en proponer, entrevistas con los Roma, sino todos los datos empíricos se obtuvieron con estrategias metodológicas relacionadas con la observación participante y la etnografía.

En Granada, aunque no fue posible realizar entrevistas cerradas, se han realizado entrevistas semi-estructuradas y en profundidad, proponiendo preguntas abiertas a los entrevistados/entrevistadas con respecto a cuestiones que quería investigar más a fondo a consecuencia de la información obtenida en los centros. Por esta razón, las entrevistas trataron temas centrales para dar la posibilidad al entrevistado de abrirse y narrar sobre sí mismo: el tema de la asistencia social y viviendas; el de asistencia sanitaria; el tema de la educación, escolarización y empleo y la red de asociaciones gitanas en Granada.

La metodología elegida de entrevistas abiertas resolvió parcialmente el problema de superar la primera fase importante de acreditación. También en Granada como en Cagliari el primer obstáculo principal de la investigación fue la acreditación: crear una relación de confianza esencial para ponerse en contacto con la comunidad. Al principio pensé que en Granada era más fácil superar la fase de acreditación, necesaria para comenzar a recoger las primeras informaciones sobre las familias gitanas. Mientras que en Cagliari duró meses, pasando antes a través de la interacción con los niños, con los adolescentes y a continuación con las mujeres, y sólo al final con los hombres adultos de la comunidad, en Granada la entrevista, en teoría, me permitiría acceder, directamente y en menos tiempo, a lo que era mi objetivo de la investigación.

No fue exactamente así. La entrevista cualitativa, de hecho, no se puede llamar una técnica simple para la recogida de información, sino es un proceso de interacción entre dos individuos. Por esta razón realizar una entrevista no fue sencillo. El caso de Granada presentó algunos obstáculos dictados por no conocer mis interlocutores. Eran problemas metodológicos nuevos que los que ocurrieron en Cagliari, pero ciertamente no menos importantes.

El primer problema que se presentó fue el de tener que reformular el tipo de interacción durante el curso de la investigación. En la práctica de la investigación este problema se debió principalmente al acordar las entrevistas. Sucedió varias veces, entrar en contacto con los entrevistados, en persona o por teléfono, después de recibir los contactos telefónicos por parte de los miembros de la familia o miembros de la red del entrevistado/a, y también ser controlada por las partes interesadas. A menudo he acordado una entrevista y, antes de que pudiera llevarla a cabo, la cita se pospuso varias veces, como para poner a prueba mi interés real (como me dijeron en la entrevista efectuada) o para mostrar con orgullo un día típico lleno de trabajo de una gitana (esto me ocurrió con más frecuencia con las mujeres). En un caso específico me ocurrió que la mujer que iba a entrevistar, evitó responder a mis llamadas telefónicas.

La directora del Centro Socio Cultural Gitano, Francisca Fernández, llamada Paqui, fue la primera que me concedió una entrevista, demostrando ser muy entusiasta de que una estudiante de postgrado estuviera interesada en su centro y en los gitanos como objeto de estudio para una tesis doctoral. Me extrañé positivamente por la absoluta novedad. Nunca me ocurrió una símil reacción parecida en Cagliari, donde pasaron años antes de que yo hablara a los Roma de mi proyecto doctoral (y tampoco saben que es un doctorado).

Dada la diferencia con Cagliari, de repente pensé que el trabajo de campo en Granada era mucho más simple, pero me equivoqué: no era más simple, sino simplemente diferente. Ella me puso en contacto con su hermana, llamada Lola, directora del museo etnográfico Gitano y presidente de la asociación ROMI. Pero pronto me di cuenta de que, a cambio de su ayuda, esperaba, por mi parte, una colaboración en las actividades

de la asociación de Lola; por ejemplo, actuando como guía en el museo para los turistas extranjeros, o para la traducción de textos del italiano o inglés. Acepté porque para mí, más allá de la solicitud, era una manera de observar directamente las actividades del museo.

A Paqui la conocí el primer día que fui al centro, donde conversamos en su oficina. Desde el primer momento que la vi me sorprendió positivamente por su carisma. Se graduó en derecho, tiene dos hijos a los cuales puede dedicar mucho tiempo, conciliando la familia con sus muchos compromisos. Es una mujer decidida, particularmente atenta a su presencia, tanto estéticamente a través de su forma de vestir, siempre elegante, y de peinar su cabello (ella tiene el pelo largo recogido en la cabeza: me sucedió verla con el pelo suelto solo en ocasiones donde en el centro se alojaron eventos especiales que ella misma presidió), como a través de su forma de actuar y hablar. Habla muy rápido, en andaluz cerrado: tiene una voz muy fuerte que a menudo marca sus chistes y su risa abrumadora. Con frecuencia repite que ella es la primera gitana que se graduó en toda España, subrayando su importante papel de directora y madre, a pesar de estar fuertemente ligada a la tradición gitana, ya que *“¡los gitanos, cuando queremos conseguir una cosa, estamos decididos! Y ¡sí que podemos ser madres y licenciadas, profesoras, directoras, emprendedoras y tenerlo todo!”*. Su manera de hacer, tan directa, ya era un testimonio preciso de su identidad, que mostró, desde un punto de vista interno, reclamar ser feminista y gitana.

Sin duda, el primer impacto contrastaba con la situación que yo conocí y que solía vivir en Cagliari. Mi sentimiento de timidez, que nunca había probado durante la investigación antes de ese tiempo, mostró la absoluta novedad en comparación con Cagliari. La conciencia de sus derechos como mujer, madre y gitana, y su orgullo en presentarse también como feminista me llevaron a investigar, a través de una entrevista abierta, sobre la historia de vida.

Tener que reformular el tipo de interacción con los gitanos, en comparación con la etnografía de Cagliari, me llevó a relacionarme de manera muy diferente con los gitanos y las gitanas de Granada. El grado de conciencia, la inclusión, la confianza adquirida tras el período pasado en contacto con los miembros de las asociaciones, facilitó elegir una muestra de entrevistados.

Me centré en aquellos miembros de la comunidad gitana de Granada que se identifiquen ellos mismos como gitanos y realicé 10 entrevistas semi-estructuradas a profesionales, trabajadores, voluntarios y miembros del movimiento asociativo gitano de Granada.

Elegir estas figuras, que implica a personas gitanas con un alto nivel de formación y educación, me permitió, a diferencia del caso de Cagliari, donde el nivel de escolarización y de inclusión es muy bajo, recoger información directamente de profesionales con experiencia. De hecho, se supone que estas personas conozcan bien el tema de la inclusión/exclusión de los gitanos en el tejido social y sus problemas, ya que están dentro de las redes de atención y apoyo a la minoría. También, esta alternativa me ha permitido investigar, desde un punto de vista interior, sobre la identificación de ser gitanos o gitanas y sentirse gitano o gitana.

La relación confidencial que nació con Paqui y con todo el personal del Centro Gitano Socio Cultural Andaluz, me permitió desarrollar también la parte de observación directa, que fue la más trabajosa, pero fundamental para estructurar el esquema de las

entrevistas. A través de la observación estudié el comportamiento y la interacción de las gitanas y gitanos entre sí o con miembros de la mayoría entre las que viven en Granada. Por esta relación de confianza, tuve incluso el placer de asistir a la primera reunión importante de las gitanas feministas en Granada. Por otro lado, el tiempo pasado en el museo etnográfico, y su posición entre las cuevas del barrio del Sacromonte, me dio la posibilidad de acercarme, ir, ver, conocer de primera mano los lugares donde viven los gitanos o transcurren el día.

Al recoger información directamente de profesionales con experiencia, se presentó otro problema metodológico relacionado con el uso de la grabadora. La situación, por todas las razones descritas hasta ahora, parecía madura para grabar directamente a través de una grabadora, todo lo que apareció frente a mis ojos, y no apuntarlo a través de la redacción de notas de campo una vez de vuelta a mi casa (como tuve que hacer cada día en Cagliari). El uso de la grabadora también me ayudaría a grabar todos los sonidos, fundamentales en la investigación cualitativa, y las charlas entre gitanos y gitanas, contrastando de esta manera también la barrera del idioma que marcó la diferencia en comparación con el caso de Cagliari.

Utilizar la grabadora durante las entrevistas por primera vez en todos estos años me hizo optar por usarla abiertamente en otras ocasiones, sin tener que pensar en ocultarla. Pero, el usarla durante la reunión preparatoria para el primer congreso de feministas gitanas en Granada me hizo cometer un error. Mientras estaba sentada en la audiencia en la sala de reuniones del centro y las representantes del movimiento *Gitanas Feministas por la Diversidad*, introducían el tema y el propósito de la reunión, apoyé libremente la grabadora sobre la mesa frente a mí.

Después de unos minutos, una chica se acercó para preguntarme la razón de mi gesto: "*con el fin de escuchar mejor*" le dije. Mi elección despertó sospechas entre el público y las chicas me invitaron a apagar y guardar la grabadora. Pero el mismo gesto llamó a la atención de Ana, que todavía no había conocido en Granada: ella se sentó a mi lado y con la excusa de explicarme las razones de las decisiones de sus compañeras, intentó averiguar quién era yo, cuál fue la razón de tanto interés. Abiertamente le dije que era una estudiante de doctorado y que estaba allí para la comparación de un estudio que ya había llevado a cabo en Cerdeña. Tampoco escondí mi entusiasmo por estar en medio de ellas, y poder asistir a una reunión importante e innovadora bajo la invitación que me ofreció Paqui. Sin vacilar Ana se mostró muy interesada en mi trabajo, no obstante, me preguntó: "*¿y por qué precisamente los gitanos? ¿Por qué debería estudiarles y no trabajar con ellos para llegar a las conclusiones de tu estudio?*". Le expliqué que sería metodológicamente incorrecto. Pero ella me dijo: "*pero estamos cansados de ser un objeto de estudio!*". No fue la primera vez que me dijeron algo así. Además, incluso en Cagliari, el primer día que estuve de visita al campamento gitano una romni me dijo: "*¿por qué estás aquí? ¿Por qué somos extraños, porque parecemos a los indios de América?*". Pero las palabras de Ana fueron más racionales.

Sus palabras demostraron una verdad: los gitanos, especialmente en Granada, han sido varias veces objeto de estudio y esto mencionaría una diferencia basada en el estereotipo. "*Nos estudian porque somos diferentes, y esta diferencia hace que la inclusión social sea un problema. Pero nosotros también podemos investigar sobre nosotros mismos, tal vez con la ayuda de una persona como tú, que nos diga de dónde empezar*" comentó Ana. Fue una oportunidad para vernos otras veces en otras ocasiones, en otros contextos, para tomar un café en el bar y discutir de investigación y para

explicarle que mi objetivo no es el de juzgar, sino simplemente el de enseñar, de forma neutral, los resultados de la investigación.

Ana es una estudiante de doctorado en estudios de género y le agradecería, me dijo, empezar conmigo algo que metodológicamente no se puede apoyar, ya que va en contra de la ética de la investigación. Pero, por supuesto, esa situación me hizo pensar en la importancia de concentrarme en futuro, en un ámbito diferente del doctorado y con todas las aplicaciones que requieren, también en una etnografía en Granada.

Ciertamente, la contribución de Ana sería esencial para empezar a tejer una relación de confianza que me permita, con el tiempo, una vez más, poder experimentar esa sensación maravillosa de ser considerada una nativa y ser capaz de investigar, desde un punto de vista interno, el tema de la identidad. Un tema que en teoría está en continua evolución.

5.3 El Hetero reconocimiento y los prejuicios hacia los gitanos

Siguiendo el enfoque teórico propuesto en el segundo capítulo, y que ya se ha seguido en el capítulo cuarto, este párrafo está destinado a profundizar los procesos de hetero reconocimiento hacia los gitanos, y las políticas resultantes españolas relacionadas con ellos.

La intención de esta sección es proporcionar una visión general de las principales consecuencias políticas y sociales del proceso de reconocimiento externo de los gitanos en España, y en concreto en Granada, con un enfoque para poner de relieve las diferencias y similitudes en comparación con el caso de Cerdeña. Las políticas y la legislación a nivel nacional y local derivan de la percepción que la sociedad mayoritaria tiene de los gitanos y representan un factor clave en la construcción social de los gitanos como un enemigo o como un tema de interés público.

Como propone Gilberto Giménez (1997), la identidad se atribuye siempre en primera instancia a una unidad distinguible subrayando la identidad cualitativa de las personas (distinta a la identidad numérica) que se forma, se mantiene y se manifiesta en y por los procesos de interacción y comunicación social en los que se produce el reconocimiento social a su vez articulada según la doble dimensión de la identificación y de la afirmación de la diferencia. La constitución de la identidad se teje de manera compleja en la permanente tensión entre identificación y afirmación de la diferencia. A ello se suman las transformaciones sociales que afectan a los procesos de interacción social, y que repercuten en manera directa en su configuración.

Desde un punto de vista constructivista, la diferencia, a su vez, por un lado, está impulsada por las condiciones históricas y sociales y por este motivo puede ser desafiada y transformada; por el otro, esta construcción produce efectos prácticos - es decir, la producción social de la diferencia como producción de los "hechos sociales"- que como tales tienen consecuencias reales en la vida de las personas. Es decir, se reconoce que los procesos de producción social de distinción y definición de límites tienen importancia social al producir efectos y aparecen como estables e indiscutibles

(Colombo 2007). Cada construcción de la diferencia puede ser utilizada y confirmada o ser rechazada y modificada. En este espacio de uso y de resistencia se manifiesta la capacidad de acción individual y colectiva. Por eso, hablar de la identidad implica referirse tanto a la tensión en que esta se define como a las transformaciones en el contexto de interacción. Según este planteamiento, el miedo de los ciudadanos al otro es uno de todos los elementos que actúan en el contexto y que impactan sobre las identidades (Lanza Lobo 2004).

5.3.1 Formas cotidianas de antigitanismo

Melucci (2000) señala que la autonomía individual es un recurso central, tanto en la manera de definir los problemas como en su posible solución. El conflicto se mueve desde la posesión de los bienes y recursos materiales a las formas simbólicas en las que definen la realidad, que mencionan lo que constituye un bien o un recurso. En tal entorno, donde las habilidades personales son relevantes - y por habilidades personales del individuo se entienden los recursos disponibles para pensar y actuar como entidades autónomas - la diferencia adquiere el carácter de instrumento político. Los actores individuales o colectivos pueden utilizar la definición de la diversidad sobre la base de los objetivos e intereses, en el intento de confirmar o cuestionar las diferencias significativas que estructuran un contexto social determinado.

La investigación etnográfica muestra que el papel desempeñado por los ciudadanos de Cagliari en el proceso de hetero reconocimiento es fundamental para la construcción de políticas de exclusión que ven a los gitanos como un enemigo público. Cagliari por un lado cuenta con un fuerte movimiento popular que no quiere a los gitanos, por el otro es escenario de una serie de intervenciones por los administradores que, no obstante, actúan en un contexto donde las relaciones directas con los votantes están sueltas, sin embargo, están obligados a no golpear demasiado su susceptibilidad.

La entrevista con el Asesor de Políticas Sociales, que decidió desalojar el campo nómada en 2012 para promover la idea de atribuir viviendas a los Roma en la ciudad, muestra el fuerte poder de los ciudadanos de influir en la política local respecto a los romaníes: *“La de la resolución fue una de esas cosas que a partir del primer momento me vinieron a mi corazón, no obstante la mayoría de la gente me dijo que me olvidara de hacerla, porque muchos de los que han tocado la cuestión gitana se quemaron, y han perdido el trabajo, etc.”* - me dijo la Asesora.

En Cagliari, la cercanía de los Roma y la frontera de exclusión trazada por los campos nómadas con todas las consecuencias que este tipo de solución de vivienda trae consigo, tanto cada día para los Roma, como para los ciudadanos, alimentan estereotipos según los cuales los Roma no se lavan porque no quieren, no trabajan porque no quieren, no se integran porque no quieren y no porque no tengan la oportunidad. El chabolismo siempre es un motivo de odio dictado por la inseguridad para los ciudadanos que lleva consigo.

De los diversos informes del Ayuntamiento de Cagliari donde se discute la propuesta de intervención en el campo, de las entrevistas llevadas a cabo, de la observación

participante en las calles de Cagliari habitadas por los Roma, se nota una reacción contra los gitanos que parece involucrar a todos los sentidos.

Con una función anti-gitano, el oído es el sentido menos desarrollado, pero no inactivo: la presencia de los Roma se percibe a menudo como "ruido", "casino", "alboroto". Durante dos meses Edir se hizo cargo de tres transferencias de casa en casa porque los vecinos se quejaron contra el ruido que hacen los Roma, *"incluso hablar el uno al otro, gritando, ¡siempre están gritando! no podemos quedarnos aquí!"* - me dijo el dueño de una tienda de comida a pocos metros de la casa de Edir. Cuando entrevisté a las maestras de la escuela del campo nómada me dijeron con desdén: *"¿Has oído los gritos? Estás asistiendo a la vida del campo, y puedes escuchar cómo hablan. Para ellos no existe hablar normalmente, sino sólo gritar. Si les permitiéramos estar solos un momento, permaneciendo nosotras en silencio, después de dos segundos no entenderíamos nada. No sólo levantan el tono de voz, sino también pasan a las manos. Por esto estamos muy atentas. Pues, también los niños no romaníes levantan la voz, pero aquí lo hacen de una manera especial"*. Para las maestras estos son comportamientos típicos de diversidad en comparación con otros niños "no gitanos". Siempre me di cuenta de que los Roma, cuando quieren destacar sus discursos, levantan la voz dando un ritmo particular a la pronuncia, pero esto, de acuerdo con "nuestras" normas sociales, está considerado obviamente un acto desviado.

El olor de los gitanos siempre se describe como hedor. La mayoría de las veces está asociado a la falta de limpieza, pero a menudo se considera una característica inherente de su cuerpo. Con frecuencia me preguntaron cómo pudiera vivir con ellos soportando su hedor, y cuando yo confiaba usar el baño de los hogares romaníes o pasar el tiempo con las mujeres gitana, los gagé me dijeron que *"el olor que los gitanos tienen, no pueden quitárselo"*. Una de las cosas que una trabajadora social quería enfatizar en sus historias durante la entrevista era su intención de enseñar a las jóvenes mujeres gitanas recién casadas a *"lavar las cosas, porque como lo hacen ellas no es lavar sino sólo sirve para transferir el hedor de un vestido a otro. Siempre se vienen aquí con la ropa manchada de alimentos"*. Una estudiante de grado en ciencias políticas, después de una lección del curso de sociología, me dijo que su padre, dueño de una panadería en el suburbio de Cagliari, al final del día solía dar pan a los Roma, a condición de que *"se laven, que laven a sus hijos antes de ir a la escuela. O da ropa nueva para ir a la escuela, sin olor, para no alimentar el racismo entre los compañeros de clase..."*. O cuando conté a algunas personas que iba a mendigar con algunas mujeres gitanas me preguntaron: *"¿Pero tú estabas vestida como ellos, con su ropa y también con su mal olor para ser más creíble?"*. Incluso, una maestra me contó todas sus preocupaciones al notar que un niño del campo nómada no era capaz de lavarse *"porque nadie le ha enseñado a lavarse, ¡y aún menos los padres como se puede imaginar! Hay que hacerles ver y poco a poco y lo aprenden. Por ejemplo, ¡es siempre el mismo niño que no sabe lavarse las manos, no saben lavarse! ¡No saben usar las manos! Sabes, meter las manos bajo el agua, frotar, y en lugar, se moja, y juega!"*. En función de las opiniones el hedor puede ser "genético" o culturalmente adquirido, entonces se puede eliminar de alguna manera a través de la educación en favor de una mayor inclusión social. De hecho, enseñar las normas de higiene y limpieza se ve como algo muy importante con el fin de la aceptación en la sociedad. Tal vez era por eso que, en la escuela, antes de entrar en el aula, los niños Roma tuvieron que ser lavados por sus madres y luego someterse a la ducha durante la clase: de esta manera, eliminando el miedo al contagio, las maestras podrían comenzar o continuar con su trabajo.

La vista es, quizás, el sentido que más impacta frente a los gitanos; verlos se considera "desorden", "indecencia" y la gente a menudo incita a su eliminación a favor del decoro, de la buena visibilidad de la ciudad, de su estética en espera de los turistas. Esta motivación se ha reafirmado en varias ocasiones por los entrevistados como la causa más común relacionada con la dificultad de encontrar viviendas para los Roma en Cagliari. *"Al ver las faldas la gente se dio cuenta inmediatamente de que eran Roma y no firmaban los contratos de arrendamiento, aunque era buena gente y propietarios inteligentes"* me dijo el director de Cáritas. Y cuando los Roma vivían en el campo nómada, los ciudadanos de Cagliari, y entonces los administradores, no pedían mejores condiciones de vivienda (como el mantenimiento de los baños que no funcionaban de los primeros años después de su apertura), sino su eventual desalojo y la expulsión de las personas que utilizaban los espacios al aire libre como baño. Lo que, de hecho, sorprendió a los políticos de Cagliari, fue la vista, en el campo gitano, de excrementos humanos y la presencia de ratas, como a menudo se ha mencionado en los consejos municipales. El deterioro, de hecho, abarca todos los aspectos que crean una especie de desfiguración de la ciudad, que hacen elevar el límite de la percepción de inseguridad por parte de los ciudadanos: el supuesto nomadismo (que, como se ha mostrado en el capítulo cuarto, es invención de Italia) es una razón para protestar. La vista se sacude al ver por primera vez el espacio en el que viven los gitanos, ese campo nómada que, a pesar del paso de los años, fue diseñado por las instituciones y continúa siendo algo desconocido o misterioso a las mismas, que demandan el control a los supervisores externos al campo. Fue por una cuestión de higiene y estética, que una amiga de Edir, una gagè esclava que trató de ayudarlo en la realización de los trámites burocráticos relativos a la solicitud de la ciudadanía italiana, un día dio a su esposa un poco de ropa, pantalones y jerséis para *"mantener nuevos para el día que nos vamos a reunir con el juez en la corte, ¡y no antes eh! Ponerlos limpios, nuevos del día, y todo debe ser, por favor, blanco, porque hay que presentarte y parecer como una italiana"*. Parece que la vista de las faldas de colores usadas por las *Romni Xoraxané*, pueda causar sospecha para muchos de Cagliari: sucedió con frecuencia, de hecho, que, durante nuestras conversaciones, las mujeres gitanas se referían específicamente a la falda como prenda que causa la mayoría de las reacciones de parte de los gagé.

El gusto y el tacto entran en juego sólo después del contacto directo con la fuente de la sensación. "Saborear los gitanos" se evita simbólicamente a través del tabú de comer juntos con ellos y ellas. Lo que más causó una reacción de disgusto entre mis amigos fue el hecho de que durante mi investigación tuve que comer con ellos, y, aún peor, los alimentos cocinados por las Roma. Cambiaron de opinión, y comieron con gusto los platos cocinados por los gitanos, cuando les invité a la fiesta del Djurdjevdan y, sentados en la tabla preparada por su presencia, disfrutaron de la pita y las Sarne cocinadas por Ludovica.

Pero, si por todas estas razones, los gitanos parecen "intocables" y "inabordables", en cambio parecen un objeto sexual muy atractivo por los no gitanos. El análisis de Piasere sobre la visión de los gitanos por los gagé, citando Okeley J. (1985), se puede repetir en este contexto de la investigación: la promiscuidad en la que se cree que viven los gitanos sería un reflejo de la libertad de las costumbres y de la alta disponibilidad sexual de las mujeres gitanas (Piasere 1999, 202).

Las mujeres gitanas me han dicho que a menudo están sujetas a los comentarios sexuales de los hombres gagé, y lo pude ver yo misma cuando decidí ir a mendigar con las mujeres gitanas en el mercado de Cagliari. Durante el día varias veces me invitaron a tener relaciones sexuales con los propietarios de las tiendas del mercado, o recibí

cálidos elogios, en el idioma de Cerdeña, por mi apariencia física: ellos no sabían que yo era un cuerpo gagé que llevaba la ropa de los Roma.

En España las personas gitanas son uno de los grupos más discriminados y el prejuicio hacia esta comunidad sigue siendo de los más altos mantenidos en la sociedad española (Díez Nicolás 2005). A pesar de que, no se puede negar la existencia de un sector de la comunidad gitana que afortunadamente se encuentra en una situación de integración, ni tampoco infravalorar los innegables logros y avances conseguidos por muchas familias y personas gitanas durante las últimas décadas. Sin embargo, hay que subrayar que en muchos casos esas mejoras son recientes y por ello frágiles y especialmente sensibles a los efectos de la crisis económica y los recortes (FSG 2009; Laparra et al. 2012). Además, en el ámbito de la Igualdad de Oportunidades, hay que tener en cuenta que en estos momentos de crisis económica, los recortes presupuestarios impiden que se garantice el disfrute de los derechos sociales básicos (empleo, salud, educación, vivienda).

La brecha de la desigualdad sigue aumentando, y también en España la situación parece ser preocupante teniendo en cuenta los datos del último Informe sobre desarrollo social y exclusión FOESSA (2014), que muestran que el 72% de la población gitana vive en una situación de exclusión, 54% de ellas en exclusión severa, más del doble que en 2007 (26%, FOESSA 2009) y cinco veces más que el resto de la sociedad (9,5%). La tasa de exclusión en el empleo es muy elevada entre la población gitana (78,6% en 2013) y claramente superior a la del conjunto de la población.

España ocupa en la Unión Europea la segunda posición en cuanto a los países con mayor presencia gitana. Este dato orienta sobre el papel que el Estado Español debería jugar en el liderazgo de las políticas europeas para la inclusión del Pueblo Gitano y por ello, debería tener información actualizada y fiable sobre la población destinataria de tales políticas (Laparra y García 2011). Al contrario, la escasez e imprecisión de los datos acerca del tamaño de esta población representa un desconocimiento generalizado, que sólo se explica a partir del desinterés de la sociedad mayoritaria, junto a ciertas resistencias por parte de la propia comunidad gitana y a un compromiso de discreción por parte de las instituciones, que ha llevado a no incluir en las encuestas oficiales información sobre la pertenencia étnica (Laparra 2008) y a preferir los mecanismos de heteroidentificación. También en el marco de su lucha de diez años contra la discriminación de los Roma, el Área de Igualdad de Trato de la Fundación Secretariado Gitano señala que hubo 1.073 casos de discriminación registrados desde 2003 hasta 2013.

Los datos indican que a más del 40% por ciento de los españoles les molestaría “mucho o bastante” tener como vecinos a gitanos y a uno de cada cuatro españoles no les gustaría que sus hijos estuvieran en la misma clase que niños de familias gitanas (Centro de Investigaciones Sociológicas 2007). El antigitanismo sigue siendo poco menos que ubicuo, como la mayoría de las formas del prejuicio, no es estático en su contenido, ni es algo que se extienda uniformemente a través de las políticas del continente europeo.

En los dos diferentes estados que aquí se comparan, Italia y España, los prejuicios contra los gitanos están más o menos arraigados, son más o menos explícitos, pero se manifiestan en diferentes grados y en formas directas e indirectas muy específicas dirigidas contra los gitanos.

La observación llevada a cabo en Granada y las entrevistas conducidas muestran como, aunque de una manera diferente, los sentimientos antigitanos están presentes incluso en una sociedad, como la de Granada, que históricamente conoce a los gitanos y vive con ellos. No se trata de prejuicios que van a través de todos los sentidos, tampoco de sentimientos de miedo debidos a su proximidad urbana, sino son expresión de una diferencia que ven a los españoles culturalmente avanzados y “más modernos”.

Nicolae (2006) e Piasere (2012) definirían este tipo de racismo hacia los gitanos como “deshumanización”. La deshumanización es el proceso a través del cual el pueblo gitano se considera a menudo como un grupo subhumano, más cerca del reino animal que de lo humano. De hecho, el antigitanismo se manifiesta no sólo a través de la categorización racial, que plantea la inferioridad de los gitanos, sino principalmente a través de la deshumanización directa de los romaníes. Por eso el antigitanismo se puede definir como una forma de deshumanización, porque los prejuicios contra los gitanos van claramente más allá de los estereotipos racistas que asocian a los gitanos con rasgos y comportamientos negativos.

Incluso en los raros casos de representaciones aparentemente positivas de los gitanos, éstos aparecen a menudo representados como no totalmente humanos, sino como niños. Muchas veces en Madrid me ocurrió que al decir que yo investigaba sobre los gitanos, en el mejor de los casos, la gente comentó que los gitanos y las gitanas son como “*seres de espíritu libre*”, “*despreocupados*”, “*felices, así como están*”, y que es gente a que le gusta vivir sin problemas. Todas estas características son a menudo utilizadas para describir a los animales. A través de la deshumanización, los Roma están vistos como menos que humanos; y, al ser menos que humanos, se les percibe como si moralmente no tuvieran derechos humanos iguales a los del resto de la población.

Otras veces me pasó que, cuando dije que vivía en España para poder llevar a cabo mi investigación sobre los gitanos, mis interlocutores reaccionaron con curiosidad afirmando: “*¿que tendrás que buscar sobre los gitanos? ¿que son "cerrados"?*”. Otra reacción típica fue: “*¿que tienen muchos niños y quieren estar solos entre ellos?*”. Ocurrió algunas veces también que las personas con las que hablé acerca mi proyecto me dijeron: “*los gitanos aquí en Granada son ricos y orgullosos y no quieren que sus hijos vayan a la escuela*”.

Dado el alto nivel de contacto existente entre la población mayoritaria y los gitanos, está claro que el antigitanismo no está basado en ideas erróneas o en la ignorancia por parte de la población mayoritaria. En realidad, la deshumanización de los gitanos parece ser un mito legitimador que sirve para justificar el conocimiento del mundo gitano por la sociedad mayoritaria. Todo el mundo en Granada sabe que “*los gitanos son sexistas, las mujeres gitanas sólo deben ocuparse a los niños, porque así es la tradición*”. Son expresiones en gran medida asumidas de forma natural para referirse a esta minoría, un racismo inconsciente, interiorizado en el discurso, en la forma de actuar de la sociedad y también permitido.

A este respecto, cabe destacar que la nueva edición del Diccionario de la RAE contribuye a asociar a este grupo de población con actos negativos, concretamente utilizando como acepción de Gitano el adjetivo “trapacero” (“que con astucias, falsedad y mentiras procura engañar a alguien en un asunto”).

También del estudio sobre la mayoría de los casos de discriminación registrados por la FSG (Fundación Secretariado Gitano 2014; 2016), podemos observar que el comportamiento discriminatorio está causado por asociar a la comunidad gitana con prejuicios generalizados que no se corresponden con la realidad heterogénea de la misma. De hecho, los medios de comunicación contribuyen a la concienciación de la sociedad española y son productores de las imágenes que las personas hacen de la realidad. Las palabras “reyerta, patriarca, clan, etc.” cuando se publica un éxito donde hacen referencia a la etnia gitana, o programas como “Palabra de Gitano”⁶⁶, “Gypsy Kings”⁶⁷ que en 2016 ha conseguido las cuatro emisiones más vistas del canal televisivo, o “Mi gran boda gitana” contribuyen a mantener un estigma social sobre esta minoría, una imagen sesgada que no se corresponde con la realidad heterogénea de esta comunidad.

Durante una entrevista, Carmen, gitana que trabaja en la FSG de Granada, me dijo sobre este tipo de televisión y comunicación *“Que es dinero, que hay gente que se vende por dinero. Yo una vez vi una cadena de Francia que en español se llamaba mochila y tenedor, o algo así, y no sé lo que ellos se esperaban cuando vinieron a hacer una entrevista a una familia gitana, que puede ser a mi familia, ¡ellos se pensaban que todos comíamos de la misma olla! (risas) ¡Yo no he visto el programa, no sé si lo harán echado después, pero... ellos se esperaban otro tipo de gitanos! Estaban buscando, ya sabes, los que venden, los que roban... y tal. Y los gitanos que colaboran con ellos no son conscientes del daño que les pueden hacer. No me parece bien. Hay gente que lo mira como cualquier otra cultura, porque son espectaculares, muy exagerados, y lo puedes mirar desde este punto de vista y las personas que dicen: ¡mira los gitanos como tienen dinero! Son otras cosas sobre los gitanos para reírse. Nosotros no nos sentimos identificados”*. Tampoco las asociaciones en defensa de la comunidad gitana se sienten identificadas con el reality que trata sobre la vida de varias familias, ¡porque no solo *“fomentan estereotipos y prejuicios que calan de manera nefasta en gran parte de la población mayoritaria, sino también lo jóvenes gitanos quieren imitar esas cosas! Como una boda toda blanca que dicen: ¡que chulo! En un sentido como algo guay”* - comentó otra mujer gitana entrevistada.

Una consideración importante en relación con el caso español es la toma de conciencia por parte de las asociaciones e instituciones para tratar de abordar el problema del antigitanismo, a diferencia de Italia, que parece ignorar o negar el fenómeno. No solo a través de iniciativas como La Asociación Gitanas Feministas por la Diversidad que en marzo de 2016 convocó una concentración en la sede de Mediaset España con motivo de la "repulsa" al grupo por su comportamiento racista y denigrante hacia el pueblo gitano en los contenidos de sus programas, o de otras asociaciones siempre en relación a este tipo de información.

Hay diferentes iniciativas por parte de asociaciones e instituciones, entre ellos el proyecto de reforma del código penal, el trabajo en red desarrollado por varias entidades como la Plataforma por la Gestión Policial de la Diversidad, el Consejo para la Eliminación de la Discriminación Racial o Étnica, la unidad de actuación del Servicio de Asistencia a Víctimas de Discriminación Racial o Étnica, el nombramiento de 50

⁶⁶ Palabra de Gitano fue un programa de televisión español producido en 2013 por Mediaset España Comunicación en colaboración con La Competencia Producciones.

⁶⁷ Los Gypsy Kings es un programa de televisión de la productora La Competencia para el canal de televisión Cuatro. Se emite desde el 8 de febrero de 2015.

fiscales para la actuación en cada una de las provincias ante los delitos de odio y discriminación. Acciones que implican un cambio sustancial y que ven como protagonista también el Ministerio de Sanidad, Servicios Sociales e Igualdad, que sigue apoyando económicamente las acciones que desde la FSG se desarrollan en la promoción de la igualdad de trato hacia la comunidad gitana.

Entre ellas, la FSG ha elaborado guías de formación para periodistas en las que han contado con la colaboración de profesionales de este sector profesional implicados en la lucha contra la discriminación. Como se puede leer en el último informe sobre discriminación (FSG 2016), su objetivo es conseguir una alianza entre los medios de comunicación y las entidades que conocen la realidad de la comunidad gitana para poner fin a la difusión de contenidos que fomentan el rechazo social de esta minoría.

Hay que destacar que, en el campo de la lucha contra la discriminación, se han reforzado los instrumentos y mecanismos de protección de las potenciales víctimas con la transposición de la Directiva 43/2000 al ordenamiento jurídico español⁶⁸, y en los últimos años se han ido creando fiscalías especializadas para el tratamiento de delitos de odio y no discriminación, como en las provincias de Barcelona, Madrid o Málaga. Recientemente, el Fiscal General del Estado designó un Fiscal de Sala Delegado del Tribunal Supremo para la tutela penal de la igualdad y contra la discriminación. Es asimismo destacable la creación del Consejo para la Promoción de la Igualdad de Trato y no Discriminación de las Personas por el Origen Racial o Étnico⁶⁹, del que forman parte dos entidades del movimiento asociativo gitano, así como de la Red de Asistencia a las Víctimas promovida por dicho organismo⁷⁰. Todas estas iniciativas se han desarrollado con una implicación activa de organizaciones de la sociedad civil y asociaciones gitanas en consonancia con los Principios Básicos Comunes para la Inclusión de los Roma no 9: “Participación de la sociedad civil” y no 10: “Participación activa de las personas gitanas”.

Como resultado del proceso descrito, existe hoy un mayor conocimiento de la situación y los problemas de la población gitana en España, así como un mayor número de profesionales que cuentan con mayor competencia y experiencia.

⁶⁸ Ley 62/2003, de 30 de diciembre, de medidas fiscales, administrativas y del orden social.

⁶⁹ El Consejo es un órgano colegiado adscrito al Ministerio de Sanidad, Política Social e Igualdad, formado por las administraciones estatal, autonómica y local, organizaciones empresariales y sindicales representativas, así como por organizaciones no lucrativas que traigan abajo en el ámbito de la discriminación por origen racial o étnico. Está regulado por el Real Decreto 1044/2009 por el que se modifica el Real Decreto 1262/2007 por el que se regula la composición, competencias y régimen de funcionamiento del Consejo para la Promoción de la Igualdad de Trato y no Discriminación de las Personas por el Origen Racial o Étnico.

⁷⁰ Es un servicio promovido por el Consejo para la Promoción de la Igualdad de Trato que presta apoyo y asesoría independiente a las personas que han sido discriminadas por su origen racial o étnico en cualquier ámbito (educación, sanidad, vivienda, empleo, etc.). La prestación de la asistencia se basa en una red de organizaciones sociales y sindicales de la que forman parte la Unión Romani y la Fundación Secretariado Gitano.

5.4 Hetero reconocimiento y procesos de inclusión/exclusión social

La inclusión social de los gitanos es un tema que suscita una atención amplia por parte de distintos actores en los planos nacional e internacional. La inclusión social es un concepto amplio que se refiere al acceso a las oportunidades y a los recursos de las personas marginadas, lo que les permite participar plenamente en la vida económica, social y cultural de la sociedad.

El grado de inclusión o exclusión que tienen las personas en la sociedad y el riesgo que corren de ser vulnerables, o de caer en la pobreza, está estrechamente asociado a algunos elementos clave: el empleo, la vivienda, la educación y la salud. A partir de esta definición, en esta sección se intenta analizar cada uno de estos aspectos considerados centrales en la definición de la inclusión o no en la sociedad mayoritaria, teniendo siempre en cuenta teóricamente la distinción entre *in-group* y *out-group*, que es el hilo conductor de este trabajo.

En concreto, se propone una revisión de las políticas en los distintos niveles de gobierno que afectan a la vida de los gitanos en España y que realmente marcan el nivel de inclusión o exclusión de las comunidades en la sociedad. El análisis va a pasar primero a través de un resumen de las principales políticas de los últimos 30 años en España, que han visto como objeto los gitanos. La atención se centrará en los efectos que estas políticas han tenido en el tamaño de la escuela, el empleo y la salud.

Una sección separada está reservada para el análisis de las políticas sobre las viviendas, que son fundamentales tanto para determinar el proceso de inclusión de los gitanos españoles y andaluces, como para mostrar, a los fines de nuestro trabajo, una comparación entre Andalucía y Cerdeña. Tanto el análisis realizado en Cerdeña como en España, no se hace referencia a los Roma de recién llegada a ambos países, a pesar de que la migración de los Roma del Este de Europa hacia España e Italia sea un tema que se encuentra en la agenda europea. Se ha optado por centrar la atención exclusivamente en las comunidades que llevan muchos años en ambos países.

La diferencia principal es tener siempre en cuenta que, en Italia, a pesar de que la presencia de los Roma es sedentaria y ahora histórica, siguen siendo considerados extranjeros, y como tales no tienen acceso pleno a los servicios.

Las políticas dirigidas a los Roma en Italia son la respuesta de lo que desde el año 2008 se ha definido oficialmente "emergencia Nómadas", aunque su llegada a Italia es un fenómeno que nace en los años setenta y se intensificó en los años noventa. De ello se desprende que las políticas de vivienda en Italia y Cerdeña son políticas de exclusión, diseñadas e implementadas por los no Roma para los Roma, que nacieron para proteger la cultura nómada y que terminan causando la nomenclatura de la cuestión *Rom* (Sigona 2006). Las políticas de vivienda cancelan la identidad de los Roma a favor de la de los *gagé* mediante la creación en el espacio urbano de zonas reservadas solo a los Roma, que son ghettos. Esta elección legislativa ha llevado a los Roma a rediseñar y reconstruir simbólicamente su identidad dentro de los espacios *gagé*.

Por el contrario, los gitanos y gitanas son ciudadanos de pleno derecho en España a partir del 1978, cuando la Constitución proclamó la igualdad de todos los españoles sin discriminación alguna, derogando la ley de Peligrosidad Social de la Guardia Civil, que prevenía de la proclividad criminal de los gitanos. Pero, pese a los logros conseguidos en España desde la instauración de la Democracia en la mejora de las condiciones de vida de la población gitana, sigue habiendo situaciones que requieren la atención de los poderes públicos y del conjunto de la sociedad para conseguir de una vez por todas que los gitanos y gitanas ejerzan su ciudadanía en igualdad de condiciones que el resto de los ciudadanos.

La diferencia principal entre los dos países es que en España hay un modelo de vivienda más equilibrado: los gitanos españoles se dividen entre las comunidades rurales y las pequeñas ciudades, pero sin vivir en campos en la periferia urbana (Beluschi Fabeni 2013). En España, la situación residencial en el caso de los gitanos españoles puede ser considerada hasta cierto punto como un modelo de éxito para la integración. En comparación con Italia, las políticas de vivienda del Estado español en los últimos treinta años han llevado a resultados positivos con impacto también en otros sectores: mayor nivel educativo, mejor integración en el mercado laboral, menor discriminación y mejor acceso a los servicios sociales.

Se aprecian algunas diferencias: en España, más gitanos tienen empleos cualificados y estables, mientras que en Italia la mayoría de los gitanos son desempleados o desempeñan un trabajo no cualificado. Por lo que se refiere al nivel de estudios, en comparación con Italia, las cifras no son sorprendentes para España, puesto que es uno de los países con la tasa más baja de abandono escolar al nivel de la educación temprana (Periata & Pastor 2000; Quintini & Martin 2006; Enguita et al. 2010). El sistema sanitario es el servicio público, utilizado casi universalmente por los hogares gitanos; pero, diferentemente a Italia y Cerdeña, en España la proporción de usuarios es mayor y todos los gitanos nativos tienen una tarjeta sanitaria⁷¹.

El objetivo final del párrafo es mostrar una visión global de la inclusión social de los gitanos en Andalucía, puesta de relieve en los campos de la educación, la vivienda, la salud, el acceso a buenos servicios y el derecho al trabajo. A pesar de que los Gitanos españoles están bien integrados y tienen un mejor acceso a todos estos derechos sociales que los Romá inmigrantes, en esta sección queremos aclarar las principales diferencias y similitudes entre los dos casos de estudios considerados.

5.4.1 Políticas y legislación durante los últimos 25 años

En los últimos 30 años, autoridades públicas de todos los niveles de gobierno han situado en su agenda la inclusión social de la población gitana desfavorecida. Esta dinámica ha contribuido a la consecución de algunos logros significativos. Si bien, como veremos durante el capítulo, quedan grandes desafíos pendientes. El enfoque que

⁷¹ EU Inclusive, *Los gitanos de Rumanía, Bulgaria, Italia y España, entre la inclusión social y la migración Italia y España, entre la inclusión social y la migración*, Informe comparativo, Bucharest 2012.

se ha ido conformando está inspirado por el equilibrio y complementariedad entre políticas sociales inclusivas y programas específicos para la población gitana (en consonancia con los Principios Básicos Comunes para la Inclusión de los Roma no 2: “Centrarse explícita, pero no exclusivamente, en la población gitana”; y no 4: “Apuntar a la integración total de la población gitana en la sociedad”).

El desarrollo del Estado social a través de la universalización de los sistemas educativo y sanitario y de las pensiones no contributivas, el refuerzo de sistemas de protección por desempleo, la consolidación de un sistema público de servicios sociales (incluyendo sistemas de rentas o ingresos mínimos), las políticas de vivienda social, etc., ha tenido un impacto positivo sobre las condiciones de vida de muchas personas gitanas, que se han beneficiado de dichas medidas no por su condición de gitanos y gitanas, sino por tratarse de personas que se encontraban en situaciones de mayor desventaja social. Planes gubernamentales en los ámbitos de empleo, inclusión social, etc., han incluido, especialmente en la última década, referencias explícitas a la población gitana⁷². Lo que ha permitido alinear esfuerzos, la identificación de buenas prácticas y una mayor cooperación entre actores.

Asimismo, en relación con el uso de instrumentos comunitarios, durante los años 90 se comenzaron a impulsar iniciativas innovadoras específicas para la población gitana en el marco de las Iniciativas Comunitarias Horizon e Integra del Fondo Social Europeo (FSE) que culminaron con la inclusión de objetivos y medidas específicas relativas a la población gitana en el Programa Operativo de Lucha Contra la Discriminación (POLCD) para los años 2000-2006, que han tenido continuidad en el ciclo 2007 - 2013⁷³.

Como se ha apuntado más arriba, el enfoque inclusivo de las políticas sociales de carácter universal ha sido complementado con medidas específicamente dirigidas a aquellas personas gitanas que tenían más dificultades para acceder a los servicios universales por su situación de desventaja o exclusión social.

A nivel estatal, las más relevantes y pioneras son, la aprobación en 1985 por el Congreso de los Diputados de la Proposición no de Ley sobre la creación de un Plan Nacional de Desarrollo Gitano, tras la que se puso en marcha, en 1989, el Programa de Desarrollo Gitano (PDG)⁷⁴. Dentro de las medidas de carácter específico es necesario destacar también la cooperación financiera y técnica con organizaciones no gubernamentales (ONG) del movimiento asociativo gitano y/o que trabajan por el desarrollo de la población gitana. La cooperación se establece en una doble vertiente: (a) la de prestación de apoyo técnico a estas organizaciones, y (b) la de apoyo económico a los programas de interés social que realizan⁷⁵. En paralelo al proceso de

⁷² Por ejemplo, el Plan Nacional de Inclusión Social del Reino de España 2008 - 2010 incluía medidas específicas para la población gitana, tales como la adopción de un plan de acción específico de ámbito estatal y planes autonómicos, así como el desarrollo de las funciones del Consejo Estatal del Pueblo Gitano.

⁷³ Estas medidas y objetivos estaban encuadrados en el Programa Acceder, gestionado hasta hoy por la Fundación Secretariado Gitano.

⁷⁴ En 1989 se creó una partida presupuestaria específica dentro de los Presupuestos Generales del Estado para la financiación de este Programa. La distribución de este crédito se hace, desde entonces, a través de acuerdos de colaboración con las comunidades autónomas, que aportan una cofinanciación.

⁷⁵ El apoyo económico se instrumenta a través de subvenciones reguladas en las convocatorias anuales del Ministerio; en concreto, la convocatoria de subvenciones con cargo al 0,7% del Impuesto sobre la

desarrollo del tercer sector en España que, de forma progresiva, ha ido creciendo en tamaño, profesionalizándose, y ganando en capacidades organizativas, de gestión y de incidencia política, se ha consolidado un movimiento asociativo gitano formado por una variedad de organizaciones que cubren el conjunto del territorio del Estado, la mayoría de ámbito local, pero de las que una gran parte está integrada en federaciones regionales que tienen un papel consolidado en la interlocución con los poderes públicos.

A nivel regional, algunos Gobiernos autonómicos han puesto en marcha planes de acción específicos para la población gitana en el País Vasco ⁷⁶, Cataluña ⁷⁷, Extremadura ⁷⁸, o Navarra ⁷⁹.

El Gobierno de España, por su parte, aprobó en 2010 el Plan de Acción para la Población Gitana 2010 - 2012⁸⁰ y el Plan Operativo 2014-2016 en el Ámbito de la Estrategia Nacional Para la Inclusión Social de la Población Gitana 2012-2020, que se encuentra actualmente en vigor⁸¹. El Plan Operativo 2014-2016 prevé un enfoque de trabajo que implica la colaboración de todos los agentes implicados en general, y de la AGE y las CC. AA. en particular, en la construcción de una agenda común, centrada en las siguientes orientaciones: mantener la inclusión social de la población gitana en la agenda política; hacer un uso efectivo de los Fondos Estructurales y de Inversión; mejorar los sistemas de recogida de información; desarrollar capacidades a través del aprendizaje mutuo; aumentar el conocimiento sobre la situación de la población gitana; mejorar la coordinación interdepartamental en la AGE y dentro de las CC. AA.; implicar y apoyar a los municipios; reforzar la interlocución y participación de la sociedad civil y de las organizaciones gitanas.

Hitos importantes de este proceso han sido los pasos dados hacia un mayor reconocimiento institucional de la población gitana.

El Congreso de los Diputados acordó, en 1999, la creación de una *Subcomisión para el estudio de la problemática de la población gitana*; en 2005, aprobó una moción parlamentaria por la que se instaba al Gobierno a promover la cultura, la historia, la identidad y la lengua del pueblo gitano⁸², que se materializó en la creación, en 2007, del Instituto de Cultura Gitana⁸³, adscrito al entonces Ministerio de Cultura. Asimismo, las asambleas legislativas de varias comunidades autónomas han incluido, en las reformas de sus Estatutos de Autonomía, menciones expresas a las comunidades

Renta de las Personas Físicas (IRPF) para la realización de programas de cooperación y voluntariado sociales, en la que se incluyen desde el año 1989, como programas de interés general subvencionables, los "Programas para el pueblo gitano", así como la convocatoria para el fortalecimiento del tejido asociativo en el marco de las subvenciones del régimen general.

⁷⁶ I y II Plan Vasco para la Promoción Integral y Participación Social del Pueblo Gitano (2004 2007) y (2007 2011).

⁷⁷ I y II Plan Integral del Pueblo Gitano de Cataluña (2005 2008) y (2009 2013).

⁷⁸ Plan Extremeño para la Promoción y Participación Social del Pueblo Gitano (2007 2013).

⁷⁹ Plan Integral de Atención a la Población Gitana de Navarra (2011 2014).

⁸⁰ Aprobado por Acuerdo de Consejo de Ministros con fecha de 9 de abril de 2010.

⁸¹ Aprobado por el Consejo de Ministros de España en marzo de 2012.

⁸² Proposición no de ley, de 27 de septiembre de 2005, por la que se insta al Gobierno a promover la cultura, la historia, la identidad y la lengua del pueblo gitano.

⁸³ El Instituto de Cultura Gitana es una fundación de carácter público estatal cuya finalidad es promocionar la historia, la cultura y la lengua gitanas a través de estudios, investigaciones y publicaciones, así como impulsar iniciativas que conduzcan a la integración de la comunidad gitana desde el reconocimiento de su identidad cultural.

gitanas presentes históricamente en sus territorios; estas CC. AA. han sido Andalucía⁸⁴, Aragón⁸⁵, Cataluña⁸⁶ y Castilla y León⁸⁷.

En los últimos años se han establecido órganos consultivos y de representación del movimiento asociativo gitano adscritos tanto a la Administración General del Estado como a varias comunidades autónomas. Ejemplos de ello son la creación de un Consejo Estatal del Pueblo Gitano en 2005⁸⁸, así como la articulación de órganos de similares características en Cataluña⁸⁹ País Vasco⁹⁰, Extremadura⁹¹, y en Castilla La Mancha⁹².

La Estrategia española actualmente en vigor ha sido concebida como una oportunidad para reforzar y profundizar las líneas de trabajo y las medidas que han dado resultados positivos en las últimas décadas. Se enmarca en el Programa Nacional de Reformas y en los planes y políticas nacionales de distintos ámbitos (educación, empleo, vivienda, salud, etc.), que afectan directamente a las condiciones de vida de las personas gitanas. Asimismo, dado el alto grado de descentralización del entramado administrativo español, se planifica y desarrolla en colaboración con las comunidades autónomas y entes de la Administración Local, y en consulta con el movimiento asociativo gitano. La Estrategia define en cada una de las cuatro áreas clave para la inclusión social (educación, empleo, vivienda y salud) unos objetivos cuantitativos a alcanzar en el año 2020.

Por el otro lado de nuestro análisis, el gobierno italiano aprobó una estrategia nacional para las poblaciones Roma y Sinti solamente el 24 de febrero de 2012. Sin embargo, a diferencia de España, no es una estrategia para mejorar algunos resultados en los últimos años. Antes de la estrategia, de hecho, no se adoptó ningún plan de inclusión.

⁸⁴ El Estatuto de Autonomía de Andalucía, creado por Ley Orgánica 2/2007, de 19 de marzo, fija en su art.10.3.21, como uno de los objetivos de la Comunidad Autónoma: "La promoción de las condiciones necesarias para la plena integración de las minorías y, en especial, de la comunidad gitana para su plena incorporación social".

⁸⁵ La Ley Orgánica 5/2007, de 20 de abril de reforma del Estatuto de Autonomía de Aragón, recoge el mandato de que los poderes públicos aragoneses promuevan "Las condiciones necesarias para la integración de las minorías étnicas y, en especial, de la comunidad gitana". (Art. 23.2).

⁸⁶ El Estatuto de Autonomía de Cataluña establece, en su artículo 42.7, que los poderes públicos "deben garantizar el reconocimiento de la cultura del pueblo gitano como salva guardia de su realidad histórica". (Ley Orgánica 6/2006, de 19 de julio, de reforma del Estatuto de Autonomía de Cataluña.)

⁸⁷ El Estatuto de Autonomía de Castilla y León recoge, entre los principios rectores de las políticas públicas (Art.16) "La no discriminación y el respeto a la diversidad de los distintos colectivos étnicos, culturales y religiosos presentes en Castilla y León, con especial atención a la comunidad gitana". (Ley Orgánica 14/2007, de 30 de noviembre, de reforma del Estatuto de Autonomía de Castilla y León).

⁸⁸ Creado y regulado por el Real Decreto 891/2005, de 22 de julio, el Consejo Estatal del Pueblo Gitano es el órgano colegiado interministerial de carácter consultivo y asesor, en el que se institucionaliza la colaboración y cooperación del movimiento asociativo gitano y la Administración General del Estado, para el desarrollo de políticas de bienestar social basadas en el desarrollo y promoción integral de la población gitana.

⁸⁹ Consell Assessor del Poble Gitano, creado por el Decret 102/2005 de creació de la Comissió Interdepartamental del Pla integral del Poble Gitano i del Consell Assessor del Poble Gitano.

⁹⁰ Consejo para la Promoción Integral y Participación Social del Pueblo Gitano en el País Vasco creado por el Decreto 289/2003, de 25 de noviembre.

⁹¹ Consejo Regional para la Comunidad Gitana creado por el Decreto 179/2001 del Gobierno de la Junta de Extremadura.

⁹² Consejo Regional del Pueblo Gitano creado por Orden de la Consejería de Salud y Bienestar Social de Castilla La Mancha del 25 de abril de 2011.

Hasta 2012 el Gobierno se limitó abordar el problema solo desde el lado de orden público: en mayo de 2008 el Gobierno de Berlusconi anunció el "Estado de Emergencia Nómadas", debido a la llegada de los Roma de Rumania y Bulgaria. Y, antes de eso, los únicos actos del Gobierno en relación con las poblaciones gitanas han sido circulares (actos administrativos y no legales) adoptadas por el Ministerio del Interior sobre "el problema de los nómadas" desde 1973 y algunas circulares esporádicas del Ministerio de Educación sobre la escolarización de los alumnos "zíngaros"⁹³.

Desde el final de la década de los ochenta, las regiones tuvieron, por tanto, que compensar las deficiencias del estado e intentaron abordar algunas de las cuestiones que la presencia de Roma y Sinti generó en el territorio, aunque con medios legales limitados a su disposición, y a veces con poco estudio en profundidad del fenómeno. De esta manera, las regiones (al menos los que han utilizado el instrumento jurídico para estos fines) han adoptado con respecto a la legislatura del estado de incumplimiento, una primera (aunque parcial) forma de reconocimiento de estos grupos minoritarios. El momento de mayor producción normativa coincide con el final de los años ochenta.

En estos años entre todas las regiones, también la de Cerdeña, promueve la ley de 9 de marzo de 1988, relativa a la "protección de la etnia y la cultura de los nómadas". Pero, lo que es crucial enfatizar aquí, es que el texto regulador para proteger a la minoría nómada legisla solo en la construcción de campos, y la misma ley provee fondos para financiar la rehabilitación de los campos nómadas y la construcción de zonas de estacionamiento para zíngaros⁹⁴.

Hasta 2012, la protección de la población romaní en Italia, y en concreto a nivel regional, solo está ligada a la existencia de guetos donde cerrarla. Y, aunque hoy en día exista una estrategia nacional actual dirigida a las comunidades Roma y Sinti, como vimos en el capítulo cuatro, se han hecho muy pocos pasos en cuanto a la inclusión y el reconocimiento externo de los Roma en Italia.

⁹³ Me refiero a la circular n. 17 de 11 noviembre de 1973, n. 4, de 15 de julio de 1985 y n. 4 de 18 de enero de 1991; Cabe señalar que mientras que las dos primeras circulares demostraron un interés positivo en los pueblos nómadas y en su especificidad cultural (conteniendo la solicitud a las autoridades locales para abolir el no estacionamiento para los nómadas y para promover la inscripción de los nacimientos y la escolarización de los niños), en la tercera circular (titulada significativamente " *asentamientos de nómadas, y zíngaros y extracomunitarios. Actividades de vigilancia y control* ") se refieren a la cuestión nómada para cuestiones de orden público (comisión de delitos y episodios de intolerancia)

⁹⁴ Tanto en la financiera de la Región para el año 2008 como en los fondos de 2009, se pusieron a disposición fondos para financiar el. RG. n. 9/1988: DGR n. 36/21 1 de julio de 2008 se han pagado 500.000€ para la rehabilitación de los campos y 500.000 € para proyectos de inclusión social.

RESUMEN DE NORMAS LEGALES CLAVE

Naciones Unidas (ONU):

Convención sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial;

Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, y Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales.

Consejo de Europa (CdE):

Convenio Europeo de Derechos: Protocolo No 12 (prohibición general de la discriminación);

Carta Social Europea Revisada;

Convenio Europeo sobre el Ejercicio de los Derechos del Niño;

Convenio Marco para la Protección de las Minorías Nacionales;

Carta Europea de las Lenguas Regionales o Minoritarias.

Unión Europea (UE):

Estrategia Nacional de Integración de los Romá 2012-2020:

las cuatro áreas más importantes de esta Estrategia son la educación, el empleo, la salud y la vivienda.

Además de ellas, la Estrategia pretende centrarse en la cultura gitana, combatir la discriminación y garantizar un enfoque de género.

En España, estas políticas tienen un enfoque regional y colaboración con las comunidades autónomas.

En Italia no: tiene acción local solo los municipios dentro de las regiones (Lazio, Campania, Lombardía, Piamonte y Véneto) afectadas por el “estado de emergencia”.

Planes y órganos que tratan a los Gitanos a nivel nacional y local:

España:

Consejo Estatal del Pueblo Gitano

Instituto de Cultura Gitana

Programa Operativo del FSE de Lucha contra la Discriminación;

Estrategia Española de Empleo 2012-2014;

Programa de Desarrollo Gitano: Plan Operativo de España (Plan Operativo 2014-2016 - Estrategia Nacional para la Inclusión Social de la Población Gitana en España 2012 a 2020); Cooperación técnica y financiera con ONG del movimiento asociativo gitano y/o que trabajan con población roma-gitana. Financiación del Ministerio.

Andalucía:

Secretaría para la Comunidad Gitana de Andalucía (tiene un fondo bibliografico);

Plan Integral para la Comunidad Gitana de Andalucía;

Centro Socio-Cultural Gitano Andaluz.

Italia

"Emergencia nómada" - proclamada por el gobierno en 2008 y posteriormente declarada ilegal por sentencias posteriores del Consejo de Estado y del Tribunal Supremo;

Ufficio Nazionale Anti-discriminazioni Razziali (UNAR) (Oficina Nacional contra la Discriminación Racial); Estrategia nacional para la inclusión de los Roma, Sinti y Camminantes 2012-2020. Los objetivos se refieren a la educación, el empleo, la participación social y a una solución para los campos nómadas, pero hoy no ha cambiado nada en Italia.. Debido a que **el plan nacional asigna un papel central a los gobiernos locales o regionales a través de leyes que todavía pueden financiar la construcción de nuevos campos nómadas** - Plan Nacional para la Salud de los Roma.

Cerdeña:

Ley de 9 de marzo de 1988 (Protección de la etnia y cultura de los nómadas)

5.5 El modelo español de inclusión social de la población gitana

En términos generales, los gitanos en España han experimentado un progreso social significativo en los últimos 40 años. Desde la década de los 80, las políticas dirigidas a la comunidad gitana en España han estado preferentemente centradas en compensar desventajas y facilitar la promoción social. Este progreso es el resultado de la llegada de la democracia a la sociedad española, el crecimiento económico a escala nacional, el establecimiento de un Estado social, el acceso generalizado a los sistemas de bienestar social (en particular, vivienda, educación, sanidad y servicios sociales), y programas dirigidos a corregir desventajas.

Sin embargo, todavía hay un largo camino por recorrer para que haya igualdad en las cuatro áreas fundamentales para la inclusión social.

En cuanto a la situación social, el perfil de los gitanos es heterogéneo y diverso. Sería un error identificar a los gitanos como un grupo étnico determinado en situación de privación material, exclusión social o autoexclusión. Muchos gitanos disfrutaban de niveles socio-económicos medios y están plenamente integrados en la sociedad. Por otra parte, una cantidad considerable de gitanos ha experimentado progresos en la última década, aunque todavía manifiestan, en diferentes grados, deficiencias sociales y desigualdades con respecto al resto de la población. Existe un tercer sector minoritario, que comprende a los excluidos severamente, que han visto pocos avances en su inclusión social. En este marco, debe tenerse en cuenta que la actual coyuntura económica negativa y el deterioro del empleo en España se están generalizando en la población en general, especialmente en los grupos de población socialmente vulnerables, como es el caso de muchos gitanos.

Con el fin de obtener un marco explicativo del proceso de inclusión social de los gitanos, en esta sección se examinan las cuestiones y las políticas específicas relacionadas con educación, sanidad y empleo. En un segundo bloque se analizan más en detalle cuestiones relacionadas con las viviendas y la inclusión de los gitanos en los barrios de Granada. El objetivo último será destacar las similitudes o diferencias con Italia.

Es esencial recordar que las políticas y los programas que han mejorado las condiciones de vida de la población gitana pueden considerarse de dos tipos: las generalistas (dirigidas al conjunto de la población y de la que se han beneficiado también las personas gitanas, por cumplir con los requisitos establecidos (por ejemplo, los programas de acceso a la vivienda protegida por nivel de renta...); y los programas específicos dirigidos de forma específica, aunque no exclusiva, a la población gitana (por ejemplo, el programa “Acceder” en el ámbito del empleo y el programa Promociona en aquello de la Educación gestionados por la FSG⁹⁵). La combinación de estas dos cuestiones son las que explican parte del avance logrado en algunos aspectos.

⁹⁵ Fundación Secretariado Gitano

5.5.1 La educación

Hace poco más de 30 años que en España se comenzó a escolarizar de modo generalizado a los niños y niñas gitanos. Se podría resumir que esta historia ha pasado por tres fases, que a veces han estado superpuestas en el tiempo: la exclusión, la escolarización separada y la escolarización unificada bajo un modelo de grupo mayoritario (Fernández-Enguita 1999). Las primeras iniciativas surgieron cuando, a raíz del asentamiento definitivo de la población gitana, algunas personas, generalmente ligadas al mundo religioso, buscaron los medios para matricularlos en las escuelas existentes. Este intento, que se hizo realidad en muchos casos, fracasó en otros, debido al rechazo de las propias escuelas hacia el alumnado gitano y a la distancia existente entre el medio social y cultural de unos y otros (Asociación Secretariado General Gitano 1988; Baraja 1991; ISAM 1982).

De esta forma, para dar respuesta a estas situaciones especiales fueron poco a poco apareciendo las denominadas “Escuelas Puente”, potenciadas desde 1978 con la creación de la Junta de Promoción Educativa y el establecimiento de un Convenio entre el Apostolado Gitano (Comisión Episcopal de Migraciones de la Iglesia Católica) y el Ministerio de Educación y Ciencia, y mediante la creación de un Patronato. La orientación inicial de estas escuelas era formar al niño gitano hasta que alcanzara un nivel de conocimientos suficientes para incorporarse a las escuelas ordinarias en igualdad de condiciones con los demás alumnos. Sin embargo, los resultados fueron muy variados, dependiendo de las circunstancias específicas de cada una de ellas en cuanto a recursos humanos y materiales, así como a las posibilidades de coordinación y de acción comunitaria. De este modo, en aquellos sitios donde junto a las escuelas puente existían asociaciones o grupos de base trabajando de forma coordinada y global en otras áreas (documentación, salud, educación, vivienda, etc.), los resultados fueron más positivos que en otros donde la escuela estaba situada en el medio gitano, pero no tenía refuerzo de ningún tipo (Asociación Secretariado General Gitano 1988; ISAM 1982). Estas escuelas no pretendían ser un fin en sí mismas, sino más bien servir como medio para favorecer la igualdad de oportunidades en el terreno educativo, dotando a los niños gitanos de los hábitos y conocimientos necesarios para compensar su situación de desventaja de manera que su integración en la escuela ordinaria fuese real.

Las Escuelas Puente contribuyeron a adelantar el proceso de escolarización de los niños gitanos: en el curso 1981/82 estaban escolarizados casi seis mil niños y niñas gitanas en 182 unidades escolares (Instituto de Sociología Aplicada de Madrid 1982). Las Escuelas Puente, con todas sus deficiencias, supusieron un modelo educativo distinto y un esfuerzo para responder a un problema en unas circunstancias concretas, en las que el sistema escolar normalizado no estaba dando ningún tipo de solución a los niños con más dificultades. Pero, el objetivo principal de estas Escuelas, (“Servir como transición para la integración de los niños en la escuela normalizada”), se dilató en el tiempo debido a distintas causas.

En 1986, con la aplicación de la Ley Orgánica del Derecho a la Educación (LODE) desapareció el Patronato y, de modo progresivo, la mayoría de las Escuelas Puente. Dicha ley regula un sistema escolar integrado que concibe los centros educativos como escuelas para todos, sin limitaciones por razones sociales, económicas o de residencia. En general, podemos decir que en los primeros años la asistencia de los niños gitanos a

la escuela ordinaria fue escasa debido principalmente a dos factores: el rechazo de la escuela y las dificultades expuestas por parte de autoridades escolares, profesorado o padres de alumnos hacia el alumnado gitano (a pesar de que la escolarización era obligatoria desde los 6 a los 14 años); y la poca predisposición de la familia gitana hacia la escuela. Y todo ello, además de repercutir directamente en los bajos niveles de asistencia a clase, influyó de forma negativa en el rendimiento académico, dándose altas tasas de fracaso escolar, en las relaciones sociales, con situaciones de aislamiento o dificultades de interacción entre niños gitanos y no gitanos, y en el abandono prematuro sin la consiguiente obtención de titulación académica.

Para paliar esta situación se comenzaron nuevas líneas de actuación (Arango & Pastarna 2011). En primer lugar se pusieron en marcha medidas con las que garantizar que la población escolar gitana asista a la escuela normalizada, al mismo tiempo que se trabaja con el entorno escolar y social para organizar mecanismos que faciliten el proceso normalizador. En este sentido se buscaron dentro del sistema educativo elementos que apoyen este proceso, tanto en el aprendizaje como en la socialización. Se desarrolló un tipo diferente de atención educativa: la educación compensatoria. De hecho, se perfilaron, definieron y pusieron en marcha dos tipos de programas de actuación básica y que han influido en gran medida en la situación actual: los programas de educación compensatoria y los programas de seguimiento escolar.

1992 representa un año significativo para la educación de la comunidad gitana. La entrada en vigor de la Ley de Ordenación General del Sistema Educativo en 1992 (LOGSE 1990) explicitó la formación en el respeto a todas las culturas y apuntó la necesidad de la Educación Intercultural, lo que puede favorecer una mayor identificación de las minorías étnico-culturales con el sistema escolar estimulando el desarrollo constructivo de la propia identidad y el conocimiento intercultural. Se enfatizó, por un lado, la explicitación de objetivos de igualdad, comprensividad y diversidad, tolerancia, educación intercultural y normalización esencial para el desarrollo integral del alumnado como ciudadanos en la sociedad plural en la que viven; y, por el otro, la potenciación del papel socializador de la escuela, a través de la adaptabilidad y contextualización de la labor de los centros a su propio entorno y a las características de sus alumnos.

En los últimos años viene a añadirse otra dificultad en la escolarización del alumnado gitano relacionada con la implantación de la Educación Secundaria Obligatoria. Inicialmente, la incorporación de niños y niñas gitanos al segundo ciclo de la ESO, con 12 años, ha supuesto un problema importante dadas las dificultades que los gitanos suelen tener para adaptarse a centros nuevos, sobre todo si éstos son de grandes dimensiones o tienen una gran número de alumnos. Esto supone un esfuerzo muy grande para las familias y los propios alumnos y alumnas, que consideran su escolarización acabada al término del primer ciclo de la ESO.

En la última década además surge un nuevo contexto, motivado por la afluencia de migrantes, que hace que la interculturalidad o la diversidad no sólo venga dada por los gitanos, sino que obedezca también a la presencia de otros niños hijos de inmigrantes. En 2006 se aprueba la Ley Orgánica de educación (L.O.E.)⁹⁶, actualmente en vigor, según la cual el proceso educativo de base es idéntico para todos los alumnos/as. Esto favorece y regula mecanismos para evitar la segregación.

⁹⁶ Ley Orgánica 2/2006, de 3 de mayo, de Educación. Artículo 84.

Es fundamental destacar la existencia de acciones y programas dirigidos específicamente al alumnado gitano y a su familia. Se trata de programas de calidad que aseguran, por un lado, la implicación de las familias en la escuela y, por otro, la necesidad de que la escuela se adecue al alumnado que recibe. En este sentido, el programa Promociona que se desarrolla en la Fundación Secretariado Gitano desde el curso escolar 2008/2009 tiene como objetivo principal conseguir el éxito educativo del alumnado gitano en la etapa de la Educación Secundaria Obligatoria y promover su continuidad en estudios post-obligatorios, incidiendo, por un lado, en la reducción del abandono escolar temprano y, por otro, contribuyendo a la visibilidad de estudiantes que sean referentes para su comunidad⁹⁷. El perfil del alumnado con el que se llevan a cabo las actuaciones propuestas son menores que no presenten una situación grave de absentismo escolar y se valore necesario un acompañamiento que posibilite el logro del título de graduado en ESO y su continuidad con éxito en estudios posteriores a los obligatorios.

Desde su implantación, su desarrollo ha ido en aumento y actualmente está implantado en 31 ciudades de 13 Comunidades Autónomas. A lo largo del último curso escolar evaluado se ha trabajado con 224 centros educativos, 617 familias y 710 alumnos y alumnas. Según los datos del CIS, el 76% de la población gitana tienen como máximo la educación primaria, frente a las 36% de la población española (Universidad Pública de Navarra 2008).

Los principales problemas que se dan en relación con la población gitana y la educación son el abandono temprano de la escuela, los altos índices de absentismo o desfase curricular, y su no continuidad en el proceso de formación reglada. Todo esto tiene claras repercusiones en la futura carrera profesional de los jóvenes gitanos y gitanas y supone una barrera a superar para asegurar una verdadera inclusión social e inserción laboral de la población gitana española. Teniendo en cuenta los resultados de diversos estudios sobre la situación del alumnado gitano en educación primaria y en educación secundaria obligatoria (FSG 2010), la práctica totalidad del alumnado gitano está escolarizado en la etapa primaria (cerca del 94% se escolariza a los 6 años o antes) y su proceso educativo tiende a normalizarse.

No obstante, la educación sigue siendo uno de los campos en los que los Gitanos son los más discriminados. Aún se registran bajas tasas de asistencia, alto nivel de analfabetismo y segregación escolar que padecen muchos Gitanos en España. El 70% de los Gitanos mayores de dieciséis años son analfabetos y las altas tasas de deserción escolar en los diferentes niveles educativos siguen siendo un importante reto a superar. En su conjunto, los analfabetos (absolutos y funcionales) gitanos/as tienen un peso, entre toda la población gitana, 4,6 veces superior que la que suponen los analfabetos entre la población española censada por el INE en 2001.

En Italia, la tasa de analfabetismo entre la población Roma es mucho mayor que en España. Sin embargo, en este análisis es siempre esencial recordar la distinción fundamental entre los gitanos, españoles y los Roma que, aunque nacidos en el extranjero o en Italia, no son ciudadanos italianos. Esto conlleva una serie de dificultades en el proceso de inclusión y, en concreto, en la escuela. Los datos sobre la educación en Italia, de hecho, son alarmantes. Las únicas encuestas oficiales y

⁹⁷ Programa Promociona de la FSG.
http://www.gitanos.org/upload/32/21/Folleto_PROMOCIONA_FSG.pdf

disponibles a nivel nacional son las producidas por el Ministerio de Educación, Universidad e Investigación (MIUR), que recoge información sobre los Roma, Sinti y Caminantes (RSC) como parte del sistema de información dedicado a los estudiantes extranjeros. Más información, especialmente útil para nuestro estudio comparativo entre Italia y España, se ha extrapolado de la encuesta organizada por la Fundación de la Casa de la Caridad "Angelo Abriami" dentro del proyecto *"EU Inclusive - Intercambio de información y mejores prácticas en materia de integración en el mercado laboral de la población gitana en Rumania, Bulgaria, Italia y España"*. Entre los entrevistados, un total de 1668 personas Roma, el 19% (casi uno de cada cinco) son analfabetos - sin, por lo tanto, la capacidad de leer y escribir.

La cifra es aún más preocupante cuando se restringe el espectro de análisis: entre los que tienen menos de veinte años, el 10% no sabe leer y escribir. Por último, los datos que pueden ser considerados como oficiales, son los mencionados en la Estrategia para la inclusión de los Roma, Sinti y Caminantes (UNAR 2012, 55), que indica una tasa de deserción en el primer ciclo de los estudios de 42% y una proporción alarmante (30-40%) de los niños romaníes. Otros problemas recurrentes reflejados en el documento SNIR son: frecuencia irregular; el abandono escolar - especialmente entre las niñas; elevadas tasas de absentismo; desajuste entre la escuela y habilidades de sus calificaciones; el atraso en la escuela.

En España, en las etapas de educación básica existen todavía grandes problemas de absentismo, bajo rendimiento escolar y abandono prematuro. El número de niños gitanos que abandonan la escuela sigue siendo alto, con un porcentaje cercano al 65%. La edad media a la que los niños dejan la escuela es de aproximadamente doce años. Por lo tanto, el abandono escolar prematuro, con una tasa del 72,9%, se mantiene como uno de los más graves problemas de la educación para ser tratados⁹⁸. La tasa de fracaso escolar de los niños gitanos es cinco veces mayor que la de los niños de familias no gitanas. Por otra parte, las tasas de matrícula y de actividades extraescolares son demasiado elevadas para que las familias carguen con el coste, y constituyen un problema que afecta a las tasas de deserción. Las tasas de deserción escolar de chicos y chicas son iguales en los primeros niveles de educación⁹⁹. La tasa de niñas romaníes que asisten a la escuela es muy alta.

En contraste con Italia, la deserción es común cuando se pasa de la primaria a la secundaria, sobre todo debido a las obligaciones familiares (sólo el 20% del alumnado gitano que inicia 1º de Educación Secundaria Obligatoria - ESO logra acabar sus estudios en 4º de la ESO). Es un dato que también confirma la situación de Granada. A partir de las entrevistas realizadas, se observa que los principales objetivos relacionados con el Plan Integral de la Comunidad Autónoma de Andalucía y conectado con Granada, se dirige directamente a la escuela. En los últimos años, las asociaciones y los maestros han estado trabajando sobre todo para hacer frente a un elevado absentismo, que caracterizó las comunidades gitanas hace unas décadas. De hecho, ahora la situación ha mejorado considerablemente. Todos los niños están matriculados en la escuela y asisten regularmente; el abandono escolar es un fenómeno que se produce sobre todo en la adolescencia. Este cuadro también es confirmado por las palabras del Asesor de asuntos sociales de la Junta de Andalucía entrevistado: *"Se han conseguido bastantes cosas*

⁹⁸ https://www.gitanos.org/upload/42/08/EstudioSecundaria_InformeEjecutivo.pdf

⁹⁹ https://www.gitanos.org/upload/74/09/Informe_de_Discriminacion.pdf

positivas en el tema educativo. Ya no hay mucho absentismo. Si, bueno, puedes haberlo en los muchachos de 14 -15 años, ¡pero no hay!”.

Entonces, aunque España tenga una reputación positiva entre los países europeos con respecto a las altas tasas de matrícula en la escuela primaria de la población gitana, estas resultan ser negativas cuando se trata de la educación superior. El paso de la finalización de secundaria a la escuela superior muestra un bajo porcentaje del 5% (Ovalle, Mirga 2014). Los niveles de escolarización del alumnado gitano en secundaria son todavía reducidos, presentando altos índices de absentismo y abandono escolar (el 80% del alumnado que empieza la etapa de Educación Secundaria Obligatoria abandona antes de finalizarla). Asimismo, aunque no exista un dato preciso en cuanto al número de personas gitanas universitarias, se puede afirmar que son escasas las mujeres gitanas que terminan su educación universitaria¹⁰⁰. En Italia no hay datos precisos sobre los Roma matriculados en la universidad, a pesar de que son muy pocos los casos registrados.

En España los problemas principales que afectan y complican la situación son esencialmente dos. El primer, y el más importante, es el racismo hacia la comunidad gitana en las escuelas, que aún persiste. Una encuesta muestra que el 25% de los padres españoles no quiere que sus hijos compartan la misma aula con estudiantes gitanos¹⁰¹. La desproporcionada segregación en las escuelas provoca el rechazo y la discriminación de los gitanos, y perpetúa los estereotipos. La población no gitana no está dispuesta a enviar a sus hijos a las escuelas con una alta proporción de población gitana. Mientras tanto, en las escuelas que tienen un elevado número de niños y niñas gitanos, el nivel de la calidad de la educación está disminuyendo. Además, la falta de servicios que facilita a los Roma, como el servicio de autobús escolar, también tiene un impacto en la asistencia. El servicio de transporte para conseguir que los niños acudan a la escuela no se extiende de manera continuada a las afueras de las ciudades, por lo que no se presta servicio a los asentamientos de las comunidades gitanas. Las medidas importantes llevadas a cabo por España para superar los fracasos escolares han sido eficientes en comparación con lo que se ha realizado en Italia.

En Italia, el principal problema relacionado con el nivel de educación y la escolarización está asociado a la existencia de los campos nómadas. La función de los "campos" en Italia es doble: por un lado, se reservan a los Roma espacios cuya construcción, mantenimiento y gestión tienen un alto coste para las cajas municipales; por el otro, se dirigen los recursos o se realizan rutas igualmente caras para compensar los efectos negativos causados por la misma política de vivienda social. El "campo", además de generar violaciones de derechos humanos, determina la adopción de políticas y servicios que contrarresten los efectos de la exclusión, la marginación social, la desviación¹⁰². El vivir en campos, en el borde de la ciudad sin conexiones y medios de transporte a las escuelas, sin baños, en condiciones sanitarias inadecuadas, en casas móviles, causa un nivel muy alto de abandono escolar. El absentismo y la desconfianza hacia el sistema escolar también conectado con los casos fuertes de racismo y gitanofobia, que los Roma todavía se ven obligados a soportar todos los días. Para los Roma - como sostienen algunos antropólogos que han tratado el tema en Italia - la escuela no representa una

¹⁰⁰ <http://presenciagitana.org/RomaIndexESP.pdf>

¹⁰¹ <http://www.elmundo.es/opinion/2014/08/25/53fa52f7e2704ebd128b457a.html>

¹⁰² Associazione 21 luglio, *Roma(a) Underground*, febbraio 2013; www.21luglio.org/wp-content/.../02/Roma%20Underground_web.pdf; *Terminal Barbuta*, ottobre 2014; http://www.21luglio.org/wp-content/uploads/2014/09/TerminalBarbuta_web_ridotto.pdf

institución neutral, sino un lugar altamente racializado, un espacio ajeno y distante de su cultura y sus raíces (Piasere 1999). Además, en la opinión pública, los niños Roma serían explotados por sus padres en actividades ilegales (lo piensa el 92% de los italianos, como en 2008 mostró El Instituto de Estudios de Opinión Pública), y obligados a apoyar económicamente la familia. De acuerdo con los datos de encuesta recabados, según la opinión pública, por esta razón, los Roma no tendrían la oportunidad de estudiar.

Como se ha visto, la situación italiana es aún más alarmante, si se compara con España. La diferencia se debe principalmente a la no existencia de acciones específicas y programas destinados a los Roma para resolver la situación particular de exclusión que viven todavía. A los fines del análisis, es útil mirar hacia atrás en algunas etapas de la escolarización de los niños gitanos en Italia. En 1959, en Italia comenzaron las primeras intervenciones a favor de la escolarización de las comunidades Roma. Estas fueron las iniciativas de escuelas dirigidas por voluntarios individuales y dirigidos a grupos de "zíngaros nómadas" (Karpati, Massano 1987, 26) en las ciudades de Bolzano y Milán, o sedentarios en condiciones precarias (en las ciudades de Chieti, Pescara, Roma y Teramo). Estas escuelas para "nómadas" siguieron inicialmente las comunidades en sus viajes, sin embargo, encontrando muchas limitaciones (Karpati, Massano 1987). Después se formaron, de nuevo por los voluntarios, clases en casas privadas y solo más tarde se trasladaron a las escuelas públicas. Desde 1963, estas clases reservadas a los niños Roma fueron reconocidas por el Estado como clases especiales/experimentales, por lo general para los alumnos con discapacidades físicas y mentales, en la creencia de que ésa era la opción más adecuada para iniciar un camino hacia la escolarización de una población que, hasta entonces, no había tenido ningún tipo de escolarización. Desde 1965 las clases especiales reservadas para los niños Roma fueron llamadas "Lacio Drom" ("Buen Viaje" en lenguaje romanes). Estas clases se rigen por un acuerdo, por primera vez en 1965, entre el Ministerio de Educación y la Opera Nomadi¹⁰³. En ese acuerdo se especifica que las clases especiales "... *tendrán como objetivo preparar a los estudiantes gitanos y viajeros de inclusión en las escuelas públicas*".

En contraste con España, Italia nunca promovió programas de educación compensatoria.

En 1985 se publicó la circular del Ministerio de Educación no. 207/86 con la cual se desintegra el acuerdo con la Opera Nomadi. La circular subraya que "... *la educación de los alumnos gitanos y nómadas constituyen un problema que, a pesar de las numerosas iniciativas llevadas a cabo en el pasado, no se puede decir aún resuelto*". Desde este momento el Ministerio de Educación asume todos los cargos y los deberes de la escolarización, por medio de medidas que permitan la creación, en todas las juntas escolares afectadas, de un centro de competencias específicas. Sin embargo, para este fin se emplearon personas que ya desempeñaban un papel en la escuela, sin prever la contratación o la formación de especialistas con experiencia en el sector. En la historia de la inclusión de los niños romaníes en las instituciones escolares, la circular constituye

¹⁰³ La Opera Nomadi fue fundada en Bolzano en 1963 como una asociación regional de Trentino Alto Adige, en 1965 se convirtió en una asociación nacional y en 1970 fue erigido como una institución jurídica (D. P. R. No. 347 de 1970). "*La Asociación siempre ha promovido intervenciones en favor de la población de los Roma, Sinti y los nómadas; se estableció como una asociación no partidista, sin denominación que acoge con agrado los voluntarios que participan en una tarea de promoción social por ser un mediador entre las autoridades públicas y los grupos de gitanos, para la protección de sus derechos y favorecer las intervenciones específicas para compensar las situaciones de desventajas* ». <http://www.operanomadinazionale.it/>

un importante punto de inflexión. Por un lado, marca el final del período de los acuerdos, de modo que finalmente la escuela se asume las responsabilidades y habilidades que en pasado tuvo la Opera Nómadas; por el otro, también establece el principio de bilateralidad de escolarización obligatoria, por lo que, si los niños romaníes se ven obligados a la frecuencia, la escuela debe garantizar, con todos los medios, que este deber se realice.

Pero, como ha sido ampliamente discutido en el capítulo cuarto, a menudo este objetivo primario de la escuela se reflejó en otro. En Cerdeña, se intentó resolver el problema de la escolarización de la población Roma a través de una escuela dentro del campo que "acompaña" a los Roma en el proceso de integración escolar.

Pero, a diferencia de España, y de la estrategia implementada para formar al niño gitano hasta que alcanzara un nivel de conocimientos suficientes para incorporarse a las escuelas ordinarias en igualdad de condiciones con los demás alumnos, la escuela dirigida a los Roma en Cerdeña no tiene como objetivo el conocimiento y la enseñanza. El objetivo último es la re-educación de varios niños considerados diferentes, y en varios casos con un retraso mental. Hay que recordar que incluso después del desalojo del campo nómada, el proyecto de inclusión patrocinado por la ciudad de Cagliari no ha tenido mucho éxito. A pesar de la intención de promoverla escolaridad en ausencia de vehículos eficientes, muchos niños todavía se ven obligados a ir a la escuela a pie o, en el peor de los casos, a ausentarse. Es decir, el desplazamiento constante es uno de los factores más significativos en la determinación del abandono escolar, al igual que las grandes distancias hasta la escuela: *"la escuela está muy lejos y les resulta muy difícil llegar allí"* - me dijeron las trabajadoras sociales.

En Cagliari la escolarización de los Roma sigue siendo un problema: en contraste con España hay solo un caso de mujer gitana que está cumpliendo sus estudios universitarios. Los Roma mayores de 35 años de edad y nacidos en el extranjero tienen un muy bajo, o incluso inexistente, apego a la escuela ya que la mayoría son analfabetos; entre los 20 y los 30 años nacidos en Italia algunos nunca han asistido a la escuela, mientras otros han abandonado sus estudios en los primeros años de la escuela primaria. Entre los más jóvenes nacidos en Cagliari, en cambio, algunos han continuado hasta la escuela secundaria y muchos otros han abandonado antes del graduado escolar.

Hoy en día, por lo tanto, a pesar del compromiso adquirido por el Ministerio de Educación, que ve la escuela como promotora de la igualdad, la segregación en los campos o las expulsiones continuas, recuerda la primera fase en la que España vivió hace más de 40 años. A causa de la segregación, los alumnos Roma no son capaces de conseguir un nivel de educación similar al de los estudiantes italianos.

5.5.2 El empleo

El impacto de la falta de empleo es mucho mayor en los sectores más vulnerables de la sociedad. Así, uno de los grupos que se ve gravemente afectado en España es el de las minorías étnicas, y más concretamente, el de la población gitana, que sigue siendo, aún

hoy, uno de los grupos sociales más desfavorecidos y afectados en el empleo por los procesos de exclusión social y discriminación.

Un reciente estudio a nivel nacional sobre la situación de la población gitana respecto al empleo, de ámbito estatal, realizado por la FSG (2012), muestra para la comunidad gitana las grandes desigualdades y la gran distancia con el conjunto de la sociedad española. Esta segunda investigación - el primer informe se realizó en el año 2005 por la FSG - utilizando los indicadores de la Encuesta de Población Activa (EPA), permite aportar datos muy útiles, en donde comparar la situación en empleo de la población gitana con la del resto de la población, así como la evolución en estos años. El estudio muestra cómo a pesar de tener una tasa de actividad superior a la media nacional, y la escasa variación de esta entre el 2005 y el 2011, la realidad del desempleo ha variado radicalmente.

La tasa de paro de la población gitana se ha incrementado en 22,6 puntos porcentuales en los últimos años, pasando de unos valores del 13,8% en el año 2005, a un 36,4% del 2011. Junto a esto, es reseñable el aumento en la diferencia de estas tasas con respecto a la población en general; así en el 2005 la tasa de paro de la población gitana estaba solo 3,4 puntos por encima de la que la EPA marcaba para la población en general. En 2011, esta diferencia aumenta hasta alcanzar 15,5 puntos porcentuales. Estos hechos constatan que la actual coyuntura de crisis económica está resultando más virulenta aún con los sectores de población menos cualificados, como es el caso de la población gitana, y en los sectores de actividad más frágiles, como son en los que trabajan las personas gitanas.

Según FOESSA, que llevó a cabo un estudio comparativo sobre el período 2009-2013, la mayor parte de la comunidad gitana (54%) se encontraba en la pobreza extrema en 2013 con respecto a 2009, cuando era moderadamente pobre. Los datos sobre la pobreza en el Índice 2015 de Inclusión Romaní, muestran que está en riesgo de pobreza un 49% más de gitanos que la media de la población total española y que vive en la pobreza absoluta un 31%. Con referencia a la cuestión de la discriminación y la exclusión social de los gitanos, el Asesor de Asuntos Sociales entrevistado subrayó en repetidas ocasiones que en Granada los gitanos no son reconocidos por la sociedad mayoritaria como gitanos, sino como pobres. *“El rechazo en Granada es al pobre. En Granada se nota más. Tú te relacionas con la gente del Sacromonte... y tú ves una normalidad. Yo cuando salgo en mi barrio y hay familia gitanas pero ...¡que son gitanas es porque lo decimos nosotros! Pero no hay un rechazo por ser gitano. Yo creo que no, que el motivo es la pobreza. Y la pobreza influye psicológicamente”* - me dijo durante la entrevista. La baja calificación profesional de los gitanos no les permite acceder a una gran variedad de puestos de trabajo en el mercado.

A esto hay que añadir que, además de una alta tasa de desempleo debida a la crisis, los gitanos que trabajan también se enfrentan a empleos menos estables y un alto porcentaje de ocupación en la economía informal. Esa es una de las razones que induce a la mayoría de la población a considerarles como una "carga social", desencadenando discriminación¹⁰⁴. Este tipo de hetero-reconocimiento crea una brecha entre la población mayoritaria y la comunidad gitana.

La pertenencia a la comunidad gitana es una dificultad adicional para la consecución de empleo y esto es especialmente cierto para los jóvenes en Granada, sobre todo para los

¹⁰⁴ <http://www.thelocal.es/20131122/the-crisis-makes-spains-gypsies-even-more-invisible>

que viven en la zona norte de la de la ciudad. Como declaró uno de los entrevistados: *“Los jóvenes con menos preparación, con menos preparación para trabajar. Claro, en los últimos años en el Polígono de Cartuja, o en la Paz, o lo que sea, planteando de negocios fáciles, negocios rápidos, y nada, porque tenemos la poca preparación de que otros intentan otras vías de soluciones”*.

Las entrevistas muestran que el bajo nivel de educación, o la falta de conocimiento de las actividades rurales de la capital, causa que los jóvenes gitanos tengan serias dificultades para acceder al empleo y a la formación profesional. Esto a menudo conduce a seleccionar actividades ilegales. Es un problema que supone una de las causas principales de la desigualdad y el camino a la exclusión social. El declive de sus profesiones y actividades tradicionales, junto una falta de calificación profesional, han contribuido de manera directa a una marginación del mercado laboral, añadiendo a esto los prejuicios y estereotipos aún vigentes, que han llevado a la estigmatización de los gitanos por una parte de la sociedad mayoritaria. Afirma el Asesor entrevistado: *“Pues, esta gente no tiene ninguna posibilidad de empleo, ninguna, cero. Entonces, sin posibilidades, los de veinte y tantos años normalmente con algún niño o niña, pues... fatal. Porque para encontrarlo... todos los problemas del mundo. Si la muchacha tiene 18 – 20 años y viene a la tienda de ropa y le preguntan: tú, ¿dónde vives? Pues yo vivo allí... y, ¿cuál es tu teléfono? Dice 95815..., pues... ya te llamaré. 15 es igual que 15, que es el Polígono de Cartuja”*.

El acceso al empleo de las personas gitanas se enfrenta a barreras y obstáculos constatados como son los prejuicios y estereotipos de los empleadores, las escasas calificaciones y habilidades de los candidatos, y la falta de experiencia ante un trabajo. Esta combinación de dificultades afecta en diferente medida a cada persona de acuerdo a sus circunstancias personales. Por estas razones, el empleo es hoy el sector que más excluye socialmente a los gitanos. También, según la Junta de Andalucía, el alejamiento de la población gitana del mercado de trabajo es un aspecto clave en la lucha contra la discriminación. De hecho, como afirmó el Asesor de la Junta de Andalucía durante la entrevista: *“Si un ayuntamiento contrata cien personas en exclusión, puede ser en algunos casos menos, con programas que convoca la Junta. No hay ni gastos indirectos, ni nada de burocracia. Es un contrato puro. Pues, estas cien personas, suponiendo que un puñado sea de población gitana marginal, ese puñado trabaja en la ciudad. A parte de que cobra, trabaja en la ciudad. Y si trabaja en la ciudad, ve ciudadanos de la ciudad, y los ciudadanos de la ciudad lo ven trabajando. Esa es integración por empleo. Esa es integración. Yo creo que la única forma es a través del empleo”*.

La inserción laboral se configura como una prioridad para promover la incorporación social de la población gitana, entendiendo aquella no sólo como el apoyo a las personas gitanas para mejorar sus condiciones de empleabilidad, sino también como la eliminación de las barreras que se presenten en el acceso a la formación y a un empleo remunerado, de forma que sea efectivo el principio de igualdad de oportunidades.

En este sentido, a través de estrategias como el Plan de Inclusión promovido por la Junta de Andalucía, u otros proyectos impulsados principalmente por la Fundación Secretariado Gitano, que tiene su sede operativa en Granada, existen altas probabilidades de éxito. Entre los proyectos más significativos de la FSG en el ámbito laboral hay el programa *Acceder*, que cubre todas las fases de un itinerario personalizado de inserción (sensibilización, acogida, orientación vocacional, formación profesional, intermediación con las empresas, diferentes velocidades y servicios

adaptados a las circunstancias de cada individuo). Una colaboradora de la FSG entrevistada comentó con estas palabras la centralidad del empleo hoy para los gitanos: *“El acceso al empleo es el tema mas importante, porque es el huevo y la gallina (risas). Pero con un empleo se soluciona un problema, se pueden pagar sus casas, pueden salir de un barrio un poco. umm, feo”*.

Es difícil extraer de este programa datos ciertos que demuestren una evolución positiva desde que la crisis económica y social afecta al mercado de trabajo español. Por otra parte, debido precisamente a la crisis, hay un recorte presupuestario en los programas específicos para los Romá, como afirmaron las entrevistadas de la FSG.

Pero, lo cierto es que desde la puesta en marcha del programa Acceder, se notan transformaciones importantes y positivas en una tendencia que apunta, en general, a una mayor participación de las personas gitanas en actividades reguladas y que, por tanto, conllevan mayores niveles de protección. Más allá de las condiciones de precariedad en el empleo y de la persistencia de subempleo, sin duda el contexto económico favorable al inicio del programa propició algunos cambios significativos, en el panorama de la actividad económica de las familias gitanas: una mayor diversificación de las actividades laborales en las que se emplean los gitanos; un cambio en el discurso y en la aceptación del trabajo por cuenta ajena como una opción deseable; una relevante incorporación de las mujeres jóvenes a la formación y el empleo.

En los últimos años se viene observando una mayor diversificación en las ocupaciones laborales de la población gitana. Han surgido otras formas de trabajo autónomo y, también, han comenzado a tomar mucha más relevancia el trabajo asalariado en el sector de los servicios, la construcción (durante unos años) y en menor medida la industria.

El avance en el ámbito laboral gracias al programa Acceder nos lleva a examinar una primera gran diferencia en comparación con Cagliari. En Cagliari, los programas destinados a proporcionar el empleo de los gitanos nunca han tenido éxito. A diferencia de Granada y las actividades llevadas a cabo por la FSG, los promotores de los distintos programas (asociaciones culturales o servicios sociales) se centran exclusivamente en el tipo de trabajo que se propondrá a los jóvenes romaníes y no en su camino hacia el empleo. Es decir, no promueven actividades relacionadas con la sensibilización, con el acompañamiento de los jóvenes en el mercado laboral y su formación, sino se conciben puestos de trabajo que se pueden “adaptar” a los Roma.

En Granada, en cambio, una mediadora entrevistada de la FSG, que trabaja con los jóvenes para apoyarlos en su búsqueda de empleo, afirmó: *“mi papel es atender a las personas que vienen nuevas al dispositivo. Les hago la cogida, hablamos de su vida, bueno, en todos sus aspectos, su vida económica, social; todos aquellos aspectos que tienen a que ver a la hora de buscar empleo. Y bueno, pues, una vez que ya yo les conozco, le vemos, rellenamos su ficha, aporta su documentación, y tal. pues entonces pasa como una hora. Y, ya con ella, hace, planifica, una serie de acciones un itinerario personalizado y empieza a buscar trabajo”*.

Es decir, en Cerdeña tanto los campos, que son soluciones de vivienda diseñadas por los *gagé* para los *Roma*, como el ámbito laboral, son el resultado de los *gagé*, que eligen empleos y actividades para los *Roma*, y no al revés. Las principales actividades apoyadas son: sastrería, cursos de cocina o de costura para las mujeres, cursos de

artesanos relacionados con la carpintería metálica para los hombres, y el procesamiento de oro y joyas para las mujeres. Cursos similares tienen una doble discriminación: de género y de etnia, porque suponen que hay actividades más o menos adecuadas según el género o la etnia. Por otra parte, además de no haber tenido éxito entre los *Roma*, no han diversificado las actividades: por un lado, actividades como la mendicidad y el tratamiento de metales, permiten a los *Roma* una reivindicación de su propia identidad, individual y colectiva y, por el otro, ayudan a reproducir estereotipos fuertes.

En Granada, sin embargo, la diferencia en el mercado de trabajo es notable. Hace años la principal actividad llevada a cabo por las familias gitanas fue la venta ambulante. Hoy en día, entre los gitanos de Granada esta actividad está desapareciendo, según dicen los entrevistados. Las familias que practicaban tradicionalmente el comercio ambulante hoy siguen vendiendo en los mercados y tienen una situación laboral más estable. En referencia a esto, una gitana entrevistada dijo: *“La venta ambulante ya no es de pobres, ya no es de la familia pobre que va a vender ciertos productos. La venta ambulante es de empresa ya. Y las familias gitanas, porque había muchas en la venta ambulante, por cierto, siguen con empresas normalizadas que venden en los mercadillos o mercados. Esta opción se ha quedado para los gitanos, que estaban en la venta ambulante, pero ahora están en la venta”*. Son ocupaciones que, en las estrategias de inclusión social deben ser consideradas por los administradores como un ejemplo de buenas prácticas. Con los años, los gitanos han adquirido experiencia en el sector y, hoy en día, la mayoría de sus actividades de negocio están normalizadas, como ha señalado el Asesor de Asuntos Sociales: *“Vendedor ambulante, con las dificultades que tienen cada uno con los problemas que tiene cada uno, son situaciones laborales normalizadas, como la tuya, como la mía, como la de cualquiera.”*

Debe hacerse una distinción más entre los gitanos de Granada y los *Roma* de Cagliari. De hecho, aunque los gitanos de Granada dejaron de mendigar hace casi tres décadas, los *Roma* de Cagliari todavía mendigan, como hemos analizado específicamente en el capítulo cuarto. El rechazo social hace que sea casi imposible para ellos encontrar un puesto de trabajo. Estas condiciones no les dejan otra opción que la mendicidad callejera. En Cagliari, la mendicidad es también una estrategia para reclamar, dentro de un proceso de exclusión social basado sobre estereotipos, las prácticas de identificación. Durante el *Mangel*, de hecho, los *Roma* re-diseñan un proceso continuo de construcción y definición de su identidad, que se basa en la oposición *Roma* / *Gagé*. Es decir, el *Mangel* les permite construir una identidad y una barrera psicológica a través de una actividad que los *Gagé* consideran una vergüenza, remarcando un estigma que la sociedad ya les ha impuesto.

En Granada el proceso de auto-identificación de los gitanos pasa a través de la normalización de las actividades laborales. La mayor presencia de personas gitanas trabajando en el seno de las empresas ha contribuido a romper poco a poco estereotipos y prejuicios: las propias personas gitanas que tienen experiencias positivas en un ambiente de trabajo con personas no gitanas; los compañeros y compañeras de trabajo que tienen por primera vez, en muchas ocasiones, contacto directo, cercano y normalizado con personas gitanas; los empresarios, que tras experiencias positivas de contratación de personas gitanas, adquiere otra visión de la propia población gitana. Actuaciones similares han contribuido y contribuyen a mejorar las políticas activas de empleo, al promover que las personas con mayores dificultades accedan a ellas, logrando así una mayor cohesión social y territorial, y la puesta en práctica del principio de igualdad de oportunidades y de lucha contra la discriminación.

5.5.3 La salud

Hace 30 años la población gitana vivía en una situación de dependencia económica, caracterizada por los bajos salarios y la ocupación de nichos marginales de empleo. En estas últimas décadas en España hay elementos que han mejorado sustancialmente para la población gitana. Ya hemos hablado de la ampliación de la escolarización, y en las paginas que siguen, se analizara en detalle la mejora de las condiciones de vivienda.

Estos dos factores, unidos a la universalización del sistema sanitario, tienen una relación muy estrecha con la mejora que se ha realizado en el campo de la salud para los gitanos.

La clave de esta mejora sustancial en la situación de la salud de la comunidad gitana en España han sido las políticas de protección de salud generales para toda la población, unidas a las políticas de erradicación de barrios chabolistas y degradados en algunas comunidades autónomas.

De hecho, como se va a analizar en detalle en el siguiente párrafo, en Granada capital no hay casos de chabolismo. En comparación con la situación que viven los Roma en Cerdeña, ese factor representa una diferencia substancial en tema de salud y higiene. Pero, a diferencia de los otros temas que en este trabajo se analizan, el de la salud presenta algunas conclusiones similares entre los gitanos de Granada y los Roma de Cerdeña.

La primera Encuesta Nacional sobre Salud y Gitanos se llevó a cabo en 2006, en el contexto de un acuerdo de colaboración entre la FSG (Fundación Secretariado Gitano) y el Ministerio de Salud y Consumo. La encuesta se basaba en preguntas sobre la situación de salud y formas de vida de la población gitana en España, y también sobre el uso de los servicios sanitarios por parte de las personas gitanas. Estas preguntas coincidían con las que las Encuestas Nacionales de 2003 y 2006 llevadas a cabo por el propio Ministerio de Salud y el Instituto Nacional de Estadística (INE), lo que permitió hacer una comparación directa entre la situación de salud de la población gitana y la del resto de la población española.

A partir de estas dos encuestas, y según lo afirmado por los entrevistados en Granada, se pueden afirmar dos conclusiones principales. La primera se refiere al acceso universal a la salud, que ha significado una mejora en el acceso general de la población gitana a los servicios médicos generales, a los hospitales, urgencias y al acceso a las medicinas.

Con fin comparativo entre Granada y Cagliari, hay que destacar que también en Granada la población gitana hace un uso más frecuente de los servicios sanitarios en comparación con el resto de la población no gitana. Los gitanos de Granada, como los de Cagliari, acceden al sistema público de salud para la mayor parte de las visitas médicas. Eso implica también muchos casos de hospitalizaciones de las personas gitanas.

Otro dato similar entre Granada y Cagliari se refiere a la falta de prevención, o a los que son los problemas de salud que no se consideran como emergencias. Es decir, igualmente que en Cagliari, en Granada el acceso de la población gitana es menor en el

caso de los servicios no cubiertos por el Sistema Nacional de Salud o la prevención. Eso significa que hay muy poco gitanos que se preocupan de la salud dental, metabólica y de higiene o del acceso a audífonos o del uso de gafas.

Como en Cagliari, también en Granada, la discriminación económica afecta al acceso a los servicios de salud de la comunidad romaní. Muchas de las últimas reformas que se han llevado a cabo en el sistema español han suprimido servicios, y otras les exigen el pago. La comunidad gitana ya no puede acceder a los servicios locales donde tuvo la oportunidad de someterse a un tratamiento; han sido eliminados o reubicados. En este último caso, con frecuencia están demasiado distantes de los asentamientos.

Con respecto al acceso a las prácticas de prevención entre las mujeres, una mediadora gitana me dijo durante una entrevista que *“las mujeres son muy pudorosas con respecto a que vayan al ginecólogo, te digo... cuando tienen la regla, y lo que les dicen su familia, que los médicos tienen que ser profesionales. Pero la situación no está tan mala, que son cambios buenos, que van muy poco a poco”*. Es otra similitud con el caso descrito en Cagliari. Pero en Granada, por la insuficiencia de tiempo, por las opciones metodológicas que se han tomado, y que se han explicado en detalle en los párrafos anteriores, no fue posible analizar en detalle la salud y la prevención de las mujeres gitanas.

Sin embargo, se puede decir que la observación en Granada, las entrevistas y los datos de las encuestas (Ministerio de la Salud 2006), muestran que aún existen desigualdades en materia de salud en la comunidad gitana en comparación con el resto de la población. La esperanza de vida de los gitanos es diez años menor que la de la población mayoritaria, mientras que la tasa de mortalidad infantil es tres veces mayor. También en esta ocasión, es esencial recordar que se trata de cifras para los gitanos españoles, mientras que no hay datos disponibles sobre el acceso de las personas romaníes al seguro de salud¹⁰⁵. Ellos tienen un acceso limitado o ningún acceso a los servicios de salud.

También los gitanos, como los Roma, se enfrentan a la discriminación directa o indirecta en el sistema de salud, debido a los prejuicios de la sociedad mayoritaria. Las mismas autoridades suelen hacer comentarios discriminatorios. En una entrevista concedida a un periódico (diario digital “andaluces.es”, 31 de julio de 2013), la Consejera de Salud y Bienestar Social de la Junta de Andalucía dijo: *“La mejor garantía de igualdad en el sistema de salud es que un banquero esté acostado al lado de la cama del Gitano”*¹⁰⁶. La existencia de estereotipos restringe los objetivos que persiguen todos los días las personas que trabajan en el marco de proyectos de inclusión en Granada. Como me dijo una maestra entrevistada en Granada, esto implica que *“por un paso que damos adelante, medio hacia atrás. Pero esos pasos hacia atrás no son exclusivamente de los gitanos, pero también de los efectos que causan en ellos la reacción de los demás”*.

Para superar la discriminación contra los Romá en el sistema de salud, el Gobierno Español ha formado a mediadores de salud para garantizar un tratamiento más eficaz y adecuado a la comunidad gitana. Una red de dieciséis ONG (la red Equi sastipen) apoya

¹⁰⁵ <http://presenciagitana.org/RomaIndexESP.pdf>

¹⁰⁶ <http://www.andalucesdiario.es/ciudadanxs/la-mejor-garantia-de-igualdad-es-que-el-banquero-este-acostado-al-lado-de-la-cama-del-gitano/>

y supervisa los temas relacionados con la salud de los Roma. La Red Española de Ciudades Saludables (RECS) centra sus actividades en los grupos desfavorecidos. En este sentido el Plan Nacional de Acción para la Inclusión Social 2013-2016 prevé medidas para garantizar el acceso de los grupos vulnerables a los servicios de salud, y hoy, a través de la Estrategia Nacional 2012-2016, el Gobierno Español sigue trabajando en la mejora del estado de salud de la población gitana y la reducción de las desigualdades sociales en salud.

Desde la perspectiva de los determinantes sociales de la salud, ese objetivo se podrá realizar a través de las mejoras en áreas como la educación, el empleo o la vivienda, que contribuirán a mejorar los resultados en salud y en la promoción de estilos de vida saludables.

5.6 La vivienda

Uno de los factores clave en la mejora de las condiciones de vida de los gitanos en las últimas décadas, y en el significativo avance en la incorporación social que ha experimentado la comunidad gitana, ha sido el acceso a viviendas y a entornos urbanos más normalizados, que se produjo en la década de los 70 y 80.

El acceso a la vivienda de muchas familias gitanas en esos años ha tenido un especial impacto sobre otros factores económicos, educativos y sociales, y supuso un verdadero impulso para su promoción social. A finales de 2007 la FSG publicó el *Mapa sobre vivienda de la comunidad gitana* en España, que aporta una foto bastante fiable de la situación residencial de las familias gitanas. El estudio completa las series de trabajos similares realizados en 1978 (Vázquez 1980), y más tarde en 1991, por parte del Grupo Pass, y permite, por una parte, constatar que se ha reducido el porcentaje de infravivienda (que ha pasado del 31% de las viviendas en 1991, a un 12% en 2007), además de apreciar una tendencia progresiva a la normalización residencial de las familias gitanas. Hoy la mayoría de ellas habita en los barrios de primera y segunda expansión de las ciudades, y en los últimos años ha aumentado el número de familias que habitan de manera dispersa y más integrada en las ciudades. Sin embargo, a pesar de estas mejoras, no se pueden negar los focos de infravivienda (12%) y la persistencia de un 4% de familias que aún viven en chabolas o asentamientos segregados.

Pero esta tópica imagen social que identifica al pueblo gitano con el chabolismo es desmentida con datos llevados a cabo por la FSG (2008). Muestran que la mayoría de sus viviendas son residencias normalizadas, unifamiliares o colectivas (88,1%), y únicamente el 3,9% son chabolas o cuevas (aunque en esta sección se verá que en Granada “cueva” no es sinónimo de mala vivienda). Además, sus lugares de residencia se ubican mayoritariamente en el entramado urbano (88%) y sólo un 6% son asentamientos segregados.

Las políticas de vivienda pública, a partir de los gobiernos democráticos de España, han incidido de forma definitiva en el arraigo de muchas familias gitanas en entornos urbanísticos y residenciales normalizados, superando en parte los procesos de exclusión descritos. Pero la coyuntura socio-económica actual añade, junto al chabolismo no

resuelto en algunas zonas de España, nuevas amenazas para el acceso a la vivienda de la población en general, y de los gitanos y gitanas en particular. De hecho, el encarecimiento del precio de la vivienda, la escasez de suelo disponible y los complejos sistemas para su adjudicación, o la falta de promoción de vivienda de protección oficial, dificultan la disponibilidad de una vivienda digna para muchas familias.

Otra causa es la dificultad y la falta de garantías para el acceso a la vivienda pública y al mercado de la vivienda libre o en régimen de alquiler, especialmente de las personas más jóvenes. Algunas de las condiciones que son necesarias para acceder a una vivienda, son prácticamente imposibles de alcanzar para buena parte de la población gitana: requisitos para las ayudas que priman un cierto tipo de patrones (trabajo formal, capacidad previa de ahorro y endeudamiento para acceder a un crédito hipotecario); o carestía de los alquileres y ausencia de medidas innovadoras en este terreno, con la dificultad añadida de discriminación en el acceso al alquiler privado.

De la ausencia de un techo digno se derivan graves situaciones de insalubridad, falta de recursos básicos y, en definitiva, la imposibilidad de progresar socialmente y individualmente.

Para concluir, hoy en España dos cuestiones caracterizan negativamente la situación de la población gitana en relación a la vivienda y a su inclusión social: la concentración residencial de la población gitana y la persistencia del chabolismo.

En esta sección, vamos a analizar en detalle las diversas características del tejido urbano de Granada con una mayor concentración de población gitana. Esto nos permite mostrar cómo la concentración residencial de la población gitana en determinadas zonas urbanas y barrios constituye una de las claves de la relación entre vivienda y comunidad gitana. En consecuencia, nos permite entender cuáles son las diferencias que se han producido, en los últimos años, en el proceso de construcción de la identidad de los gitanos relacionados con diferentes áreas urbanas en las que viven. Centraremos el análisis en dos zonas donde mayoritariamente viven los gitanos en Granada: la periferia norte y el Sacromonte.

Para una mejor contextualización, es necesario mirar hacia atrás y enmarcar, primero a nivel nacional, y luego a nivel local, las políticas de vivienda que se han desarrollado en España en las últimas décadas.

5.6.1 Las políticas de vivienda en España

Las políticas de vivienda en España han sido básicamente una actividad de regulación de la actividad privada de promoción de viviendas y políticas de fomento para el sector, a través de ayudas a los promotores y compradores. El asunto principal ha sido en general la promoción del mercado inmobiliario como motor económico para garantizar el acceso generalizado a la vivienda. En esta línea de favorecer el acceso a la propiedad de una vivienda, en los últimos años se han desarrollado diversas técnicas de regulación de apoyos a esta adquisición; de los más relevantes se hablará en las páginas que siguen. Antes hay que destacar que, en materia de cuestiones relativas a la vivienda de gitanos, hay que tener en cuenta algunas características claves previas.

La primera es que en España no ha existido una verdadera política pública de vivienda durante mucho tiempo, de manera que los promotores privados con ánimo lucrativo se han hecho con el mercado de la vivienda con un escaso control público, y que la vivienda protegida y la vivienda social están escasamente desarrolladas en España en comparación con otros países de la Unión Europea. Además, el enorme incremento de los precios de la vivienda en los últimos años ha complicado notablemente el acceso a una vivienda digna por parte de las familias con bajos ingresos.

La segunda consideración previa remite a las dificultades para comparar la situación de la vivienda entre gitanos y no gitanos, tanto en términos cuantitativos como cualitativos y, por tanto, para disponer de un retrato preciso sobre su posición, en materia de vivienda, en España. La legislación española prohíbe la recogida de datos de tipo racial o étnico, de manera que en términos estadísticos no se distingue a los gitanos del resto de los españoles.

La tercera consideración previa está relacionada con la estructura actual del Estado español. Además de ser las políticas públicas de vivienda tan limitadas como ya hemos señalado, muchas de las competencias relativas a la vivienda han sido transferidas a las 17 Comunidades Autónomas en que está estructurado el Estado español. Pues, a este nivel se centrará la atención para comprender cómo en Granada y en Andalucía, en general, se ha desarrollado en los últimos años el proceso de inclusión en vivienda. Esto también permitirá mostrar las enormes diferencias entre Granada y Cagliari, respecto a las prácticas relacionadas con las políticas de vivienda o de renovación urbana en las zonas donde reside históricamente la población gitana.

En nuestro análisis, la primera que ha de destacarse es que en España no existe ni un solo texto legal en materia de vivienda, ni un solo plan de vivienda que mencione específicamente al pueblo gitano, ni siquiera aquellos planes cuyo objetivo es la erradicación del chabolismo. No obstante, la mayoría de las personas que viven en chabolas pertenecen a esta minoría, que ni siquiera se menciona en la Constitución española. Pero, a pesar de que en España, las leyes y planes de vivienda no hacen ninguna referencia específica al pueblo gitano, numerosas políticas sociales, en cambio, se han dirigido a él de manera explícita tanto en el ámbito de la vivienda como en otros (éste es el caso del Programa de Desarrollo Gitano, iniciado a nivel de todo el Estado en el año 1985, mencionado ampliamente en los párrafos precedentes).

Por el contrario, en Italia los textos legales sobre las viviendas específicamente mencionan a los Roma. De hecho, los Roma y su espacio de vida son tratados durante más de treinta años como una emergencia que hay que resolver a nivel estatal, pero sobre todo a nivel regional.

Sin embargo, dado que las políticas públicas de vivienda en España tienen un alcance tan limitado, como ya se ha indicado; que no existe una distinción entre gitanos y no gitanos en términos estadísticos, y sabiéndose que un buen número de los miembros de esta minoría se encuentran excluidos tanto en el ámbito de la vivienda como en otros, en España desde hace años se han puesto en marcha multitud de planes de acción y de medidas, con la intención de contrarrestar la exclusión y marginalización de esta población en el marco general de las leyes y políticas de vivienda.

Un estudio reciente realizado a nivel de todo el Estado español (Laparra 2007) identifica dos etapas claramente diferenciadas en lo que respecta a los gitanos y la vivienda. La primera se sitúa en la década de los 80 del siglo pasado, en que un gran número de familias gitanas pudieron acceder a una vivienda digna en entornos urbanos normalizados. La segunda se inicia hacia la década de los 90, cuando España alcanzó un nivel de desarrollo económico sin precedentes, que empujó a las personas a comprar nuevas viviendas (incluyendo las segundas viviendas), una operación que los bancos también contribuyeron a facilitar.

De esta manera, el mercado español de la vivienda experimentó una profunda transformación y se convirtió en la piedra angular del desarrollo económico en España, con la paradoja de que a pesar del aumento del número de viviendas construidas, los precios también aumentaban, y de manera notable. Al mismo tiempo, las Administraciones Públicas, sintiéndose incapaces de controlar las operaciones especulativas en el mercado de la vivienda, abandonaron su función como promotores de vivienda social y dejaron el mercado en manos, prácticamente, de los promotores privados lucrativos. En lo que se refiere a la población gitana, ésta ha sido una etapa en la que se interrumpe todo el progreso logrado en las décadas anteriores, al tiempo que gran parte de las viviendas construidas en aquella primera etapa empezaron a mostrar sus deficiencias y se invirtió la tendencia a la mejora de que esta minoría se había beneficiado tanto en temas de vivienda como en otros apartados. Esta es la situación en que nos encontramos todavía. Solo en abril de 2004 se creó un Ministerio específico de Vivienda¹⁰⁷. Desde su creación, el mismo ha intentado promover la vivienda protegida y dar prioridad a la vivienda de alquiler frente a la de compra, pero con resultados inciertos. Lo que significa que, a pesar de un reconocimiento amplio del derecho a una vivienda digna y apropiada para todas las personas, muchas no pueden gozar de la misma.

Estas políticas públicas (e indirectas) de vivienda han tomado mayoritariamente la forma de una serie de sucesivos planes de vivienda a nivel nacional; el último de los cuales remite al período 2009-2012, y se conoce como Plan Estatal de Vivienda y Rehabilitación. Los dos pilares fundamentales del PEVR, para el tema que nos ocupa, son el impulso al alquiler y el fomento a la rehabilitación, que prestan una especial atención a las familias de bajos recursos y al resto de colectivos vulnerables en relación al acceso a la vivienda. El PEVR introduce, dentro de sus ejes de actuación y como

¹⁰⁷ Real Decreto 553/2004 por el que se reestructuran los departamentos ministeriales, consultable en: <http://www.boe.es/boe/dias/2004/04/18/pdfs/A16003-16006.pdf>.

objetivo prioritario, la erradicación del chabolismo y de la infravivienda; y, entre los colectivos con derecho a atención preferente, se encuentran las personas procedentes de operaciones de erradicación del chabolismo.

El programa de ayudas para la erradicación del chabolismo está destinado a atender a los asentamientos irregulares y marginales de población en situación o riesgo de exclusión social, dotando de ayudas a los promotores de los programas que deben enmarcarse en intervenciones con un enfoque integral, incluyendo una perspectiva social, educativa, sanitaria y laboral de las familias realojadas. A pesar de no mencionar explícitamente al pueblo gitano, es evidente que lo afecta, dado que entre los beneficiarios de las medidas previstas para apoyar la rehabilitación de viviendas se incluyen las personas sin hogar y las familias e individuos que vivían en poblados de chabolas en proceso de erradicación. De hecho, la erradicación del chabolismo constituye uno de los subprogramas de este Plan, siendo ésta la primera vez que aparece dicho objetivo en un plan de vivienda a nivel estatal.

Todos estos planes se han enfocado fundamentalmente a facilitar la adquisición de viviendas y, como ya se ha afirmado con anterioridad, a promover el sector privado de la construcción, incluyendo algunos incentivos dirigidos a animar a los promotores públicos y privados a construir viviendas sociales para las poblaciones con menos recursos económicos. El Plan de Vivienda 2002-2005, por ejemplo, se complementó con un Decreto¹⁰⁸ que incluía medidas destinadas a facilitar el acceso a una vivienda digna por parte de las poblaciones más desfavorecidas, en consonancia con los Planes Nacionales de Acción para la Inclusión Social. Dos años después, dicho Decreto fue aún modificado por otro¹⁰⁹, que reconoció que el sub-mercado de la vivienda protegida había tenido un papel simplemente discreto, y que amplios sectores sociales con ingresos medios y bajos seguían sin poder permitirse una vivienda digna. El siguiente plan de vivienda entró en vigor en julio de 2005¹¹⁰ y reveló la continuidad del mismo contexto de fondo: el principal objetivo de este nuevo plan de vivienda era pues, lógicamente y una vez más, incrementar el peso del sub-mercado de la vivienda social. El Decreto que estableció este plan de vivienda 2005-2008 fue modificado en su último año de existencia, con el fin de mejorar algunos aspectos relativos precisamente a la vivienda social¹¹¹.

Entre otras leyes nacionales relevantes relacionadas con la vivienda que, a pesar de tener un carácter genérico afectan a los gitanos, hay que mencionar un reciente Decreto Real en el ámbito de la ley del suelo¹¹². Su objetivo es fijar las condiciones básicas para garantizar la igualdad en lo que respecta a los derechos y deberes en materia de suelo.

¹⁰⁸ Real Decreto 1/2002 sobre medidas de financiación de actuaciones protegidas en materia de vivienda y suelo del Plan 2002-2005, consultable en: <http://www.mviv.es/es/pdf/normativa/decreto0205.pdf>.

¹⁰⁹ Real Decreto 1721/2004 por el que se modifica el Real Decreto 1/2002, de 11 de enero, sobre medidas de financiación de actuaciones protegidas en materia de vivienda y suelo del Plan 2002-2005, y se crean nuevas líneas de actuaciones protegidas para fomentar el arrendamiento de viviendas, consultable en: <http://www.mviv.es/es/pdf/normativa/RD17212004.pdf>.

¹¹⁰ Real Decreto 801/2005, por el que se aprueba el Plan Estatal 2005-2008, para favorecer el acceso de los ciudadanos a la vivienda, consultable en: <http://www.mviv.es/es/pdf/normativa/BOE130705.pdf>.

¹¹¹ Real Decreto 14/2008, por el que se modifica el Real Decreto 801/2005, de 1 de julio, por el que se aprueba el Plan Estatal 2005-2008, para favorecer el acceso de los ciudadanos a la vivienda, consultable en: <http://www.boe.es/boe/dias/2008/01/12/pdfs/A02301-02310.pdf>.

¹¹² Real Decreto Legislativo 2/2008, por el que se aprueba el texto refundido de la ley de suelo, consultable en: <http://www.boe.es/boe/dias/2008/06/26/pdfs/A28482-28504.pdf>.

En este sentido, la ley establece que todos los ciudadanos tienen derecho a una vivienda digna, apropiada y accesible, y a no padecer ningún tipo de discriminación por el uso de las dotaciones públicas y los equipamientos colectivos.

Como ya se ha mencionado, en España las 17 Comunidades Autónomas tienen mucha competencia en materia de vivienda. Existen considerables diferencias entre distintas Comunidades Autónomas en lo que concierne a la vivienda de los gitanos: en algunas de ellas, por ejemplo, el chabolismo ha desaparecido por completo, aunque algunas veces haya sido sustituido por infraviviendas¹¹³ que, aunque menos visibles, tampoco representan formas dignas de vida.

Estas diferencias regionales se deben, en gran parte, a la implementación, o no, de políticas activas de vivienda por parte de los gobiernos regionales y locales, teniendo en cuenta, en este sentido, que el gobierno central tan sólo marca las grandes líneas, y que son los gobiernos regionales y locales quienes aplican las políticas de vivienda en sus respectivos territorios. De hecho, la gestión de la gran mayoría de las políticas de vivienda se ha transferido a los gobiernos autónomos: sus correspondientes y más recientes planes y leyes regionales de vivienda tampoco incluyen ninguna referencia al pueblo gitano. Además de gestionar la política de vivienda, que emana del gobierno central, que incide en el acceso a la vivienda, en cuestiones relativas a la construcción, el urbanismo, el suelo, la arquitectura y la planificación de inversiones, las Comunidades Autónomas también pueden diseñar sus propios planes de acción en el ámbito de las viviendas de protección oficial.

Los ayuntamientos, finalmente, también juegan un papel importante como promotores y gestores de las propiedades locales y, en materia de suelo, a través de los denominados Planes de Desarrollo Urbano. Lo que significa que la resolución de los problemas de la vivienda depende, en buena parte, de la voluntad política de las Administraciones.

En el campo específico de la vivienda, el informe de la ECRI sostiene que según varias ONGs, a pesar de que en distintas Comunidades Autónomas se han desarrollado iniciativas positivas, se nota la falta de una verdadera voluntad política y estrategias claras por parte de los gobiernos locales y regionales¹¹⁴. Al igual que el informe de la ECRI, el Comité Asesor sobre el Convenio Marco para la Protección de las Minorías Nacionales, tres barrios que habían nacido con la intención de ser provisionales, pero que en muchos casos habían acabado convirtiéndose en guetos permanentes de infraviviendas, han facilitado a las personas afectadas nuevas viviendas subvencionadas en barrios ordinarios. Andalucía fue pionera en políticas relacionadas al chabolismo. De hecho, aprobó a finales de 1997 un Plan Integral de Erradicación del Chabolismo¹¹⁵.

¹¹³ La infravivienda ha sido concebida como una etapa de transición entre la chabola y la vivienda normalizada, una etapa que debería abolirse por completo y que no siempre ha sido de tan corta duración como se indicó en un principio.

¹¹⁴ Commissioner for Human Rights (2005) Report by Álvaro Gil-Robles, Commissioner for Human Rights, on his visit to Spain 10-19 March 2005 for the attention of the Committee of Ministers and the Parliamentary Assembly, consultable en: <https://wcd.coe.int/ViewDoc.jspid=927685&Site=CommDH&BackColorInternet=FEC65B&BackColorIntranet=FEC65B&BackColorLogged=FFC679>.

¹¹⁵ Consejería de la Presidencia/Acuerdo del Consejo de Gobierno por el que se aprueba el Plan Integral de Erradicación del Chabolismo en Andalucía, consultable en: <http://www.juntadeandalucia.es/boja/boletines/1998/52/d/1.html>.

A pesar de que en él no se haya encontrado una referencia explícita al período que dicho plan, que ya no está en vigor, debía cubrir, las consultas realizadas en este sentido han apuntado que estaba previsto para dos años. También es interesante anotar la carencia de un plan específicamente destinado a la eliminación del chabolismo, muchos de cuyos habitantes en España son gitanos, que incluía una sola referencia explícita a ellos.

Además, muchas Comunidades Autónomas han desarrollado sus propios planes regionales de acción para la inclusión social, que cuentan con sus respectivos presupuestos en base a fondos locales y/o regionales y/o nacionales y/o europeos. No todos ellos, sin embargo, mencionan explícitamente a la minoría gitana en temas de vivienda o en relación a otras cuestiones, lo que tiene que ver, sin duda, con su mayor o menor presencia en cada región. En lo que concierne a los planes que sí incluyen referencias a la población gitana, en algunos de ellos todas las medidas previstas relacionadas con la vivienda se dirigen a los grupos excluidos en general; es decir, no contienen ninguna mención individualizada a los gitanos en el área de la vivienda, ni tampoco ninguna medida que únicamente les afecte a ellos, probablemente con la idea de no estigmatizar más a esta población. Canarias, Castilla-La Mancha, Navarra y la Rioja fueron las primeras Comunidades Autónomas en que se pusieron en marcha planes de acción, que entonces se denominaban de lucha contra la exclusión social¹¹⁶.

Andalucía, Aragón, País Vasco, Castilla-León, Extremadura, Galicia y Madrid son las Comunidades Autónomas en que dicho tipo de planes se aplicaron en una etapa posterior.

En Andalucía, dicho plan estuvo vigente durante el período 2003-2006¹¹⁷. En él, la comunidad gitana aparece citada específicamente en una serie de ámbitos como una población especialmente vulnerable. En materia de vivienda, el plan se propuso apoyar a aquellos gitanos con graves carencias socioeconómicas que vivían en chabolas. El plan también incluyó medidas de apoyo a los gitanos itinerantes que llegaban a Andalucía para trabajar en empleos estacionales. En el campo de los planes regionales integrales del pueblo gitano, Andalucía fue la primera Comunidad Autónoma que dispuso de él (1997-2000)¹¹⁸. El mismo sigue vigente en la actualidad en forma de

¹¹⁶ Consejería de Bienestar Social, Juventud y Vivienda (sd) Plan de integración social contra la pobreza y la exclusión social en Canarias, consultable en: http://www.gobcan.es/bienestarsocial/shop/prod_5593/bdfd8b50-f318-404e-9a0f-d4e67f55b000.pdf ; Consejería de Bienestar Social (sd) II Plan de Integración Social, consultable en: <http://www.jccm.es/social/aintegracion/plan.htm> y en: http://ldei.ugr.es/ani/normativas/ComunidadesAutonomas/PDF/CastillaLaMancha/IIPlanRegionalIntegracion2002_2005.pdf ;

Departamento de Bienestar Social, Deporte y Juventud (1999) Plan de lucha contra la exclusión social en Navarra 1998-2005. Una respuesta a las situaciones de pobreza y marginación social, consultable en: http://www.navarra.es/home_es/Gobierno+de+Navarra/Organigrama/Los+departamentos/Asuntos+Social+es+Familia+Juventud+y+Deporte/Publicaciones/Publicaciones+propias/Asuntos+Sociales/Eclusion+Soci+al.htm;

Consejería de Servicios Sociales (1999) Plan de acción contra la exclusión social en la Rioja (1998/2002), consultable en: <http://www.larioja.org/npRioja/default/defaultpage.jsp?idtab=446663>.

¹¹⁷ Consejería de Asuntos Sociales (2003) Plan Andaluz para la Inclusión Social 2003/2006, consultable en: http://www.juntadeandalucia.es/igualdadybienestarsocial/opencms/system/bodies/Programas_Solidaridad/Planes/Plan_Andaluz_para_la_Inclusion_Social/Plan_Andaluz_para_la_Inclusion_Social_2003-2006_web.pdf.

¹¹⁸ Consejería de Asuntos Sociales (1996) Acuerdo de 26 de diciembre de 1996, del Consejo de Gobierno, por el que se aprueba el Plan Integral para la Comunidad Gitana de Andalucía, consultable en: <http://www.juntadeandalucia.es/boja/boletines/1997/22/d/updf/d2.pdf>.

convocatorias periódicas para el desarrollo de planes locales de acción que son gestionados por las Administraciones locales¹¹⁹ y que comprenden una serie de campos entre los cuales la vivienda.

En cuanto a la segregación social y espacial, se debe poner de relieve que en España este fenómeno se ha estudiado mucho más en relación con los inmigrantes que con los gitanos. Un informe anual de la Fundación Secretariado Gitano (2006, 45) da cuenta de un incidente que tuvo lugar en Andalucía en El Ejido, una población que a lo largo de los años también ha sido escenario de diversos episodios de gravedad cuyas víctimas han sido personas inmigrantes. En 1998, el Ayuntamiento de la localidad levantó un muro en un barrio habitado por un gran número de familias gitanas. Este muro les aislaba casi por completo dejándoles sin transporte público y sin otros servicios.

5.7 Granada: ¿ejemplo de inclusión?

En las últimas décadas, Andalucía ha experimentando un potente desarrollo urbano, que responde a un «proyecto de ordenación», que implica importantes transformaciones e intervenciones tanto en el interior de las grandes ciudades como en sus áreas circundantes. En este contexto han sido frecuentes los que se viene a denominar *procesos de renovación urbana* con actuaciones de revitalización tanto de los centros históricos como de barrios de larga data caracterizados por fenómenos de gentrificación (Sargatal 2000; García 2001), de replanteamiento de la movilidad, de proyectos de innovación y especialización, o de expansión urbana mediante parques temáticos y nuevas urbanizaciones que difuminan los límites de la ciudad (vv.aa 1998; vv.aa 2002a; Rueda 2003; Alvarez, 2004; Precado 2004; Almoguera 2007; Cebrián 2007).

Sin hacer un largo recorrido en el tiempo, el desarrollo de las ciudades andaluzas forma parte del acelerado proceso de urbanización observado en Andalucía en los últimos cincuenta años (Fernández y Bosque 1975; Junta de Andalucía 1986; Feria 1994, 2000; Sánchez 1998; Susino 2002; Rodríguez Martínez 2008) hasta configurar en la actualidad un modelo urbano-territorial jerarquizado en nueve *Sistemas polinucleares de centros regionales* (Junta de Andalucía 2007) y en un importante número de ciudades medias (Carvaca et al. 2002, 2007). Este crecimiento urbanístico se consolida con importantes desequilibrios territoriales, que tienen especial incidencia a escala urbana y metropolitana.

Un estudio reciente (EGEA et al. 2008) pone de manifiesto que en todas las ciudades andaluzas existen zonas desfavorecidas, pudiéndose señalar dos aspectos de interés: por un lado, que la mayor concentración de personas desfavorecidas se localiza en las capitales de provincia, caracterizando este hecho al 19,2% de la población total de las mismas (donde el 8,0% se encuentra en una *situación desfavorecida* y el 11,2% en situación muy desfavorecida); y, por otro lado, que las zonas donde se localiza esta población responden básicamente a dos tipologías urbanísticas: *centros históricos*, que

¹¹⁹ Véase

http://www.juntadeandalucia.es/igualdadybienestarsocial/opencms/system/modules/com.opencms.presentationCIBS/paginas/detalle.jsp?tipoContenido=/Planes/&contenido=/Comunidad_Gitana/Planes/P.I.C.G.A.

han sufrido un proceso de abandono y deterioro; y *zonas periféricas*, o «primeras periferias obreras», resultado de las políticas de vivienda social de los años cincuenta y sesenta, que están adquiriendo una ubicación central, al ser absorbidas por el mismo crecimiento urbano.

La vivienda ocupa una posición de gran centralidad en los procesos de inclusión-exclusión social. En el caso de la comunidad gitana, el masivo acceso a viviendas y entornos urbanos normalizados, que se produjo a partir de las décadas de los 70 y 80, supuso una condición que facilitó el acceso a otros sistemas de protección (salud, educación, prestaciones sociales, etc.) y permitió el desarrollo de muchas de las transformaciones que se han producido en los últimos años.

Las entrevistas conducidas en Granada confirman que en las últimas décadas se han producido notables cambios en el hábitat de la población gitana, consolidando tendencias seculares, como el sedentarismo (la gran mayoría, por encima del 90% de las familias gitanas lleva viviendo más de 25 años en Granada). No obstante, y aunque las mejoras experimentadas por la comunidad gitana en el ámbito de la vivienda son innegables, podríamos afirmar que el proceso de incorporación residencial está inacabado y que incluso se detectan algunos síntomas de retroceso (Carrón, Arza 2013). En primer lugar, debemos desechar el tópico que vincula a la comunidad gitana con chabolismo y núcleos segregados. La gran mayoría de las familias gitanas (88%, según FSG 2007) reside en viviendas unifamiliares o colectivas situadas en el entramado urbano. “Únicamente” el 3,9% vive en chabolas o cuevas. Por otro lado, el porcentaje de viviendas situadas en asentamientos segregados se sitúa en el 6% (FSG 2007). No obstante, los porcentajes reducidos, no ocultan que esas familias se encuentren en una situación de exclusión que, mientras que antes era relacionada con el chabolismo, ahora se traduce en concentración y “guetización”.

La tendencia a la concentración residencial caracteriza a la población gitana, según los datos aportados por los diferentes estudios. El 92,6% de los hogares de población gitana están ubicados en áreas con concentraciones superiores a las diez viviendas de personas de este origen (FSG 2007). Esta situación responde a la segregación por clase social que impone el mercado de la vivienda: en Granada las familias gitanas viven cada vez más en bloques de pisos de promoción social en las zonas periféricas de la ciudad.

Eso significa que la realidad de las viviendas y asentamientos gitanos en Granada es hoy más compleja y heterogénea que la que pasa por el heteroreconocimiento y el estereotipo, y se dan notables contrastes entre las viviendas que ocupan unos gitanos y otros. Al mismo tiempo, hay que destacar que el fenómeno no es nuevo ni exclusivo de Granada, pero sí un ejemplo de que las ciudades siguen siendo lugares donde las diferencias y las desigualdades son un rasgo consustancial a su configuración física y social. Además, se trata de una realidad que ha cambiado notablemente en las últimas décadas y que sigue cambiando.

El presente párrafo pretende enfatizar este planteamiento teniendo en cuenta que existe una relación entre espacios urbanos deteriorados y población desfavorecida, con el riesgo de convertirse en grupos vulnerables, si los modelos de desarrollo no tienen en cuenta estas diferencias y desigualdades.

Por esta razón, para perfilarla de forma general, es útil dividir las zonas de ubicación de los gitanos en la ciudad. En esta sección se describirán en detalle las áreas urbanas

donde viven los gitanos en Granada. Al mismo tiempo, es interesante analizar cómo, a partir de la construcción de las prácticas de inclusión en el espacio urbano de Granada (en contraste con la de exclusión en Cagliari), la identidad de los gitanos se ha construido y re-construido durante los años.

5.7.1 Las viviendas gitanas en la zona norte de la ciudad

Diferentes estudios (Moorjani, Patterson, Loh, Lipson, Kisfali et al. 2013; Giolo, Re 2011; Román 1997) han demostrado que en Granada la existencia de la comunidad gitana nunca ha producido alguna fuerte tensión social y demuestra cómo es posible una fusión de la cultura hispana con la gitana.

Las entrevistas realizadas en Granada confirman que en los últimos años la capital andaluza se ha distinguido por la ausencia de sentimientos de intolerancia debido a la mezcla histórica en el tejido urbano de gitanos y payos. En particular, una psicóloga entrevistada declaró: *“No tenemos una historia de persecución, o discriminación fuerte, ni había movimientos en la Provincia, y en toda la Comunidad Autónoma de Andalucía, movimientos contrarios a los gitanos. ¡No había! Que sí hay algunos movimientos contrarios a la inmigración, pero son 4 porque nosotros no tenemos migrantes para nada. Y si hay una idea rodeando de exclusión, vamos a guardarnos de ellos, que nos quitan, que nos invaden, que nos quitan el trabajo, que no sé qué. Pero no se oye de los gitanos. No se ha oído nunca de los gitanos. Entonces, no había indignación. Ahora por los pobres de la zona, puede ser, pero si hay discriminación es de la gente que dice de lo que entran: cuidaditos con ellos que son malos. Y sin embargo, los gitanos son muchos más. Y no hay”*.

En Cagliari, la percepción de inseguridad del ciudadano que protesta, porque no se siente seguro, representa un factor clave en el proceso de construcción del “problema de los Roma”. En cambio, en Granada, el multiculturalismo del tejido social, las iniciativas positivas que se han desarrollado en el tema de inclusión, han favorecido la convivencia entre gitanos y el resto de los ciudadanos. Como han demostrado las palabras del Asesor de Asuntos Sociales, el nivel de inclusión ha crecido en los últimos años, especialmente a través de los procesos de asistencia y convivencia, que han obstaculizado la creación de fuertes episodios de discriminación: *“el tejido social es fundamental. Si una familia en riesgo de exclusión no tiene referente ni apoyo social, pues difícilmente... como un enfermo, si no va al medico pues... imposible. No te cura, se no vas al medico. O si no te dan unos médicos, no te curan. Y luego, la otra razón histórica es que no ha habido nunca la ciudad segregadora y la Provincia segregadora, porque de qué me recuerdo yo, desde cuando era joven, no sabia que eran gitanos, ni cómo se llamaban esos. Eran familia, eran solo familias. Vaya que eran gitanos, pero no era significativo”*.

Pero, a pesar de las mejoras de las últimas décadas en el campo de la inclusión social, a pesar de considerar Granada como pionera en cuestiones relacionadas con la integración urbana de los gitanos, y un ejemplo histórico de ciudad que incluye y no segrega, la observación llevada a cabo en los barrios ciudadanos y las entrevistas conducidas en Granada revelan una realidad más compleja. Una realidad social donde la necesidad de una vivienda digna por parte de las familias gitanas sigue siendo una prioridad. Durante

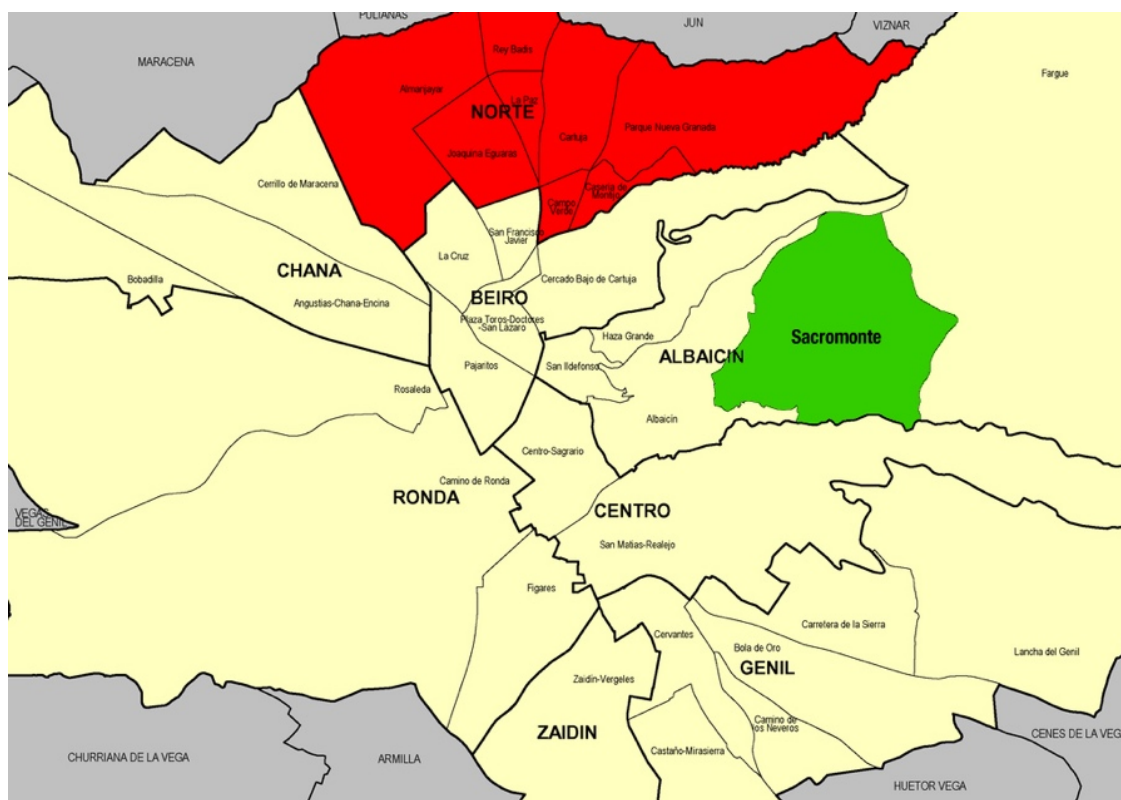
una entrevista una gitana de Romí concluyó: *“una de las necesidades más acusadas por la comunidad gitana es la de conseguir siempre una vivienda digna”*.

Hay grupos de viviendas gitanas en casi todo el municipio. Esas viviendas se ubican en una variedad de lugares y zonas, desde la partes monumentales, céntricas e históricas, como el Albaicín y el Sacromonte, a los suburbios de primera y segunda expansión, pasando por los barrios periféricos de norte, donde predominan las viviendas sociales más asequibles, y por eso la mayoría de las viviendas gitanas se encuentran allí. Esas viviendas generalmente se asientan en barrios de la zona norte, mal comunicados y en entornos con problema de rechazo social, donde los gitanos ocupan generalmente viviendas en “altura”, o sea, en bloques de pisos que comparten con muchos vecinos.

Se trata de una zona que queda fuera de la ciudad, aunque en distancia física no está más alejada del centro que otros lugares considerados “limpios”. Los comentarios despreciativos respecto a esa zona en general son habituales en Granada.

Durante el trabajo de campo me han recomendado que no fuera por allí, y que en algunas zonas tuviese cuidado porque *“hay droga”*, y me advertían que no llevara anillos, o smartphone y cámaras fotográficas. Es decir, para hablar de vivienda digna, no es suficiente que las familias vivan en pisos en altura en promociones sociales; de hecho, como a menudo se me ha dicho durante las entrevistas, *“el de las viviendas es un tema que en Granada hay que perfeccionar y donde trabajar mucho”*. Pero esa necesidad no debe entenderse automáticamente, como en Cagliari, o sea, como si fuera aplicable a Granada la relación entre gitanos y chabolas (campos nómadas), sino en barriadas de promoción pública y en zonas de reciente construcción.

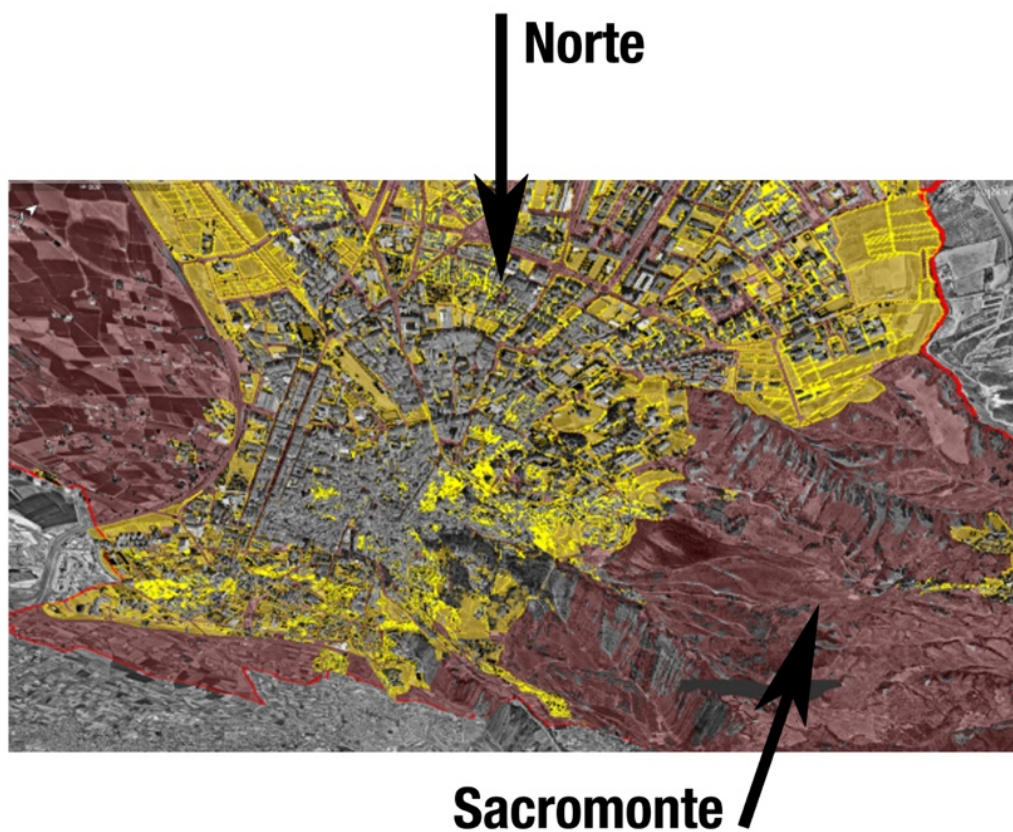
Los barrios de Granada. En evidencia en rojo el Norte y en verde el Sacromonte.



A pesar de eso, en la zona norte de Granada, las viviendas se han degradado en poco tiempo, construyendo un nuevo tipo de chabolismo, que se diría vertical, y nuevas formas de segregación o re – segregación. En contraste con Cagliari, donde los Roma viven en campos nómadas, o algunos en apartamentos a partir del 2012, en Granada el Grupo P.A.S.S. ya en 1991 enfatizó en su informe que los gitanos vivían mayoritariamente en barriadas periféricas (44%) y en barrios de primera y de segunda expansión (31%).

En la actualidad, la mayoría de las familias gitanas sigue viviendo en la periferia de la ciudad.

Se trata de un “espacio urbano” surgido del “desarrollismo” de las últimas cuatro décadas. Es uno de los entornos más marginales de Andalucía y cuya población esta constituida en su mayoría por familias trashumantes originarias de entornos rurales, que fueron forzados durante la década de los sesenta y ochenta a residir en núcleos marginales, que les condenaban a convertirse en desarraigados de la vida cotidiana de Granada.



Esos bloques son el resultado de un crecimiento urbano en el periodo de expansión económica, que siguió a la Segunda Guerra Mundial y que llegó a España tras el Plan de Estabilización de 1959. La industrialización y el proceso de acumulación de capital a través de la construcción y la oferta de viviendas baratas a las clases bajas y medio-bajas, generaron un nuevo entorno social en los terrenos que circundaban la ciudad (Terán 1984). En esos espacios se asienta la mayoría de los gitanos que emigraron a la ciudad junto con otros españoles, en un éxodo rural sin precedentes en la historia

española. Aquella fase de desarrollo urbano produjo innumerables problemas de equipamientos, infraestructuras y calidad de vida, que se manifestaron claramente a mitad de los años setenta, y a los que diversos movimientos ciudadanos trataron de dar respuesta (Castells 1983).

Ese nuevo tipo de espacio urbano llamado “polígono” no se encuentra solo en Granada, sino también en todas las capitales: en la periferia de Málaga, Sevilla, Córdoba, Linares u otras.

Son lugares estereotipados, asociados a la imagen del riesgo que aún se atribuye a la presencia de gitanos en Granada. No son barrios auténticos gitanos, representativos de una identificación e integración étnica, sino barrios donde las dificultades de convivencia entre gitanos y payos, y el conflicto étnico, se manifiestan de forma clara en la distribución espacial de las poblaciones y grupos gitanos, cuando estos tienden a centrarse. Entonces, a menudo los gitanos se perciben como un grupo distinto y, con frecuencia, amenazante. En eso ayuda la presencia de bloques de mayoría gitana, que se configuran como uno de los principales temores del espacio urbano. Estos barrios generan multitud de “espacios indefendibles” (Newman 1973), lugares que nadie considera como suyos y que son foco de suciedad y parásitos, así como de un rechazo. El efecto último de esas zonas, sobre todo cuando se encuentran cerca de los bloques de viviendas, es un efecto de degradación de toda la zona.

Cambios urbanos similares producen consecuencias diferentes: por un lado, entre los ciudadanos, que rechazan una zona que está desconectada desde la ciudad de forma visible, como un sobre que contiene lo que se considera el objeto de los temores del grupo mayoritario y, por el otro lado, entre los gitanos.

Otro problema fundamental de la comunidad gitana en el ámbito de la vivienda se localiza en las condiciones en las que están las casas. En el estudio realizado a partir de la encuesta del CIS a familias gitanas (2007) (Laparra et al. 2011) se delimitan problemas que afectan en mayor medida a la comunidad gitana en comparación con el conjunto de la población. Muchos de los problemas informados incluyen la carencia de algún bien básico en la vivienda (agua corriente, agua caliente, inodoro, ducha e instalación eléctrica) o la falta de algún equipamiento urbano en el entorno (alcantarillado, transporte público en el barrio, recogida de basuras, vías asfaltadas, aceras para peatones y alumbrado eléctrico).

El hábitat influye en las formas de organización social y espacial conectada con construcción y reconstrucción de la identidad de los Roma, como se ha observado en Cagliari.

En relación con Granada, ya en 1974 el grupo G.I.E.M.S apuntaba las transformaciones inducidas entre las poblaciones gitanas por los cambios de asentamiento y vivienda que afectaban muy centralmente a sus formas de integración y relación con la mayoría, como después confirmaran otros estudios en diversas zonas de España (San Roman 1984; Montes 1986; Ardevol 1986a).

Como se ha ampliamente analizado a través de la etnografía en Cagliari, el tipo de vivienda elegido por los no gitanos limita ciertos comportamientos, imposibilita ciertas formas de vida y no permite la integración escolar, el lavado y la higiene diaria, la relación diaria con vecinos no-gitanos.

En contraste con Cagliari, en Granada el hábitat imposibilita otras formas de vida relacionadas con la vida rural que los Roma de Cagliari nunca han vivido. El cambio que se ha producido en los años ochenta en Granada, y la vida en apartamentos “normalizados” periféricos, imposibilita, por ejemplo, el mantenimiento de animales en bloques de altura, de talleres o almacenes de chatarra sin acceso a patios o espacios abiertos.

El polígono de la zona norte de Granada concentra algunas de las situaciones más difíciles de la minoría gitana. La segregación está marcada por vías que separan una zona de otras y hacen difícil la interacción y la comunicación entre todos los vecinos. Otras veces las barreras son psicológicas y los confines son mentales o imaginarios, pero no por eso menos divisorias y fuertes. De hecho, la segregación no se da solo en las zonas periféricas, aunque, es más fácil si contribuye a ella el aislamiento geográfico y la incomunicación.

La degradación de las zonas donde viven los gitanos suelen venir del abandono y de la falta de manutención ordinaria. Como me especificó el Asesor durante la entrevista: *“el deterioro es el resultado propio que los dueños, en este caso la Administración pública, que cuando tú tienes un piso y lo tienes en alquiler, tú eres el responsable. Tú le puedes echar la culpa, pero tú eres el dueño del piso. Hubo un año de descontrol de las viviendas sociales, de toda manera que hubo un año que dejaron sin pagar alquiler, pero el dueño, la administración pública, tampoco hicieron las cosas. Con los compañeros hicieron uno estudio y estuvimos en las 500 peores viviendas de la zona. Una a una, visitadas por nosotros, y no lo publicaron. Tenemos solo nuestra copia. Fue un estudio de dos maestros, yo y mi compañero, que visitamos pisos por pisos. Estamos hablando del 2000”*.

La sensación de desorden y deterioro también se ve agravado por el hecho de que, en estas áreas habitadas por gitanos, faltan zonas verdes, equipamientos culturales y sociales, zonas comerciales y servicios. Por eso se rodean de basura, coches abandonados, suciedad, y a menudo acaban siendo basurales donde se arroja lo que no quiere la ciudad, o lo que no se quiere cerca. En el espacio se produce un círculo que concentra los problemas, los fosilizan en una medida tal que no se desintegran. Es decir, en el Polígono los edificios de recién construcción se encuentran aislados y sometidos a un rápido proceso de degradación, que hoy algunos asocian a la presencia de gitanos.

La degradación y el control varían notablemente, incluso en las zonas de peor fama. Incluso en segregación, abandono y sentimiento de rechazo hay diferentes grados: *“Pues, la situación es que, muy localizados hay 3 o 4 puntos que la vida está totalmente descontrolada, y hablo de algunos de los Bloques de Molino Nuevo, o algunas de Cartuja (la 21, la 29), donde está completamente descontrolado.[...] Hay algunas zonas, muy pequeñas, que son guetos auténticos. Y, además, son guetos en medio de normalización”*- dijo el Asesor. Esas zonas hoy se identifican como peores y más problemáticas, y se asocian a la minoría, identificando como propios de los gitanos algunos de los rasgos indeseados que se perciben.

Es un contexto diferente en contraste con el de los ochenta. En los ochenta la calidad de las viviendas de protección oficial fue mejor, pero con la lógica de los beneficios rápidos se produjo la segregación socio-espacial de la que hablamos hoy. El Polígono, construido en un periodo de boom demográfico, según avanzaron los años, los poblados resultaron especialmente alienantes para una creciente población juvenil en un periodo

de creciente desempleo y relativa depravación. En los últimos años se observa una situación de especial bloqueo en las posibilidades de acceso a la vivienda por parte de las jóvenes parejas gitanas o de las familias que residen en viviendas inadecuadas o inseguras.

Esta realidad se agrava en el caso de la población gitana por dos factores: los requisitos para acceder a viviendas de protección oficial, o a otro tipo de ayudas, priman un cierto tipo de patrones (trabajo formal, capacidad previa de ahorro y endeudamiento para acceder a un crédito hipotecario, declaración de la renta, etc.), que no se corresponden con la realidad socioeconómica de un sector de las familias gitanas.

Además, el acceso al mercado libre (especialmente el de alquiler) se ve dificultado por las situaciones de discriminación que la comunidad gitana sufre también en este ámbito.

La situación de hoy de los gitanos en el Polígono se caracteriza por la presencia de muchas viviendas del parque público vacías y decadentes: *“muchas viviendas del parque público ocupadas, como ocupables, pero muchas vacías. Y eso significa que las viviendas vacías no se arreglan; y las ocupadas... cuando hay una necesidad de viviendas, no puedes ofrecérsela a nadie. Una pareja joven, pues van a solicitar una vivienda y tiene que decir que ¡no tiene nada!”*.

Esa situación descendente de los últimos años demuestra que eliminar las chabolas no resuelve completamente los problemas de viviendas relacionados con los gitanos. De hecho, en el Polígono se notan bloques y casas que se encuentran en un estado de conservación que requiere trabajos de arreglo o ingentes trabajos de reconstrucción. Ese estado deriva de la deficiente construcción, del empleo de materiales de baja calidad, de la falta de fachadas o de mantenimiento adecuado de las infraestructuras.

En este proceso de abandono gradual durante los años contribuyen tanto los residentes gitanos, que no se reconocen en este tipo de vivienda, como los propietarios que son, en la mayoría de los casos, organismos públicos. El hecho de que los gitanos no son propietarios de sus casas no ayuda a identificarse con ciertos espacios, a protegerlos, impide despojarlos de la imagen construida por los payos, cambiarlos y reconstruirlos sobre la base de su identidad. Así como impide acciones para preservar los hogares y hacerlos más dignos.

Como dijo el Asesor, ya a lo largo de los años *“la mayoría de los habitantes reclamaban pagar alquiler. O sea, la idea es la contraria. La idea es que la gente no quiere pagar y ¡NO!: la mayoría quería pagar. Por dos razones: primero, porque se aseguraban ellos que eran suyos, porque si no pagas alquiler, no es tuyo. Pues, cualquier invasión que tú no puedes denunciar. Porque, si otro ocupa mi piso, entonces lo primero que te preguntan es: ¿es tuyo? Eso es porque querían pagar. También querían pagar por lo del arreglo. Si yo estoy en alquiler, tú me arreglas lo bastante y me arreglas la luz, cuando se vaya. La gente quería pagar”*.

Las dificultades para el acceso a la vivienda, junto con la situación de deterioro en que se encuentra una parte del parque residencial en el que habitan las familias gitanas, reflejan que el proceso de inclusión no se ha concluido y que, en algunos casos, se ha descuidado o abandonado el proceso iniciado. La falta de intervención integral y continuada sobre los asentamientos segregados y las situaciones de infravivienda, no

hace más que agravar y perpetuar (incluso generacionalmente) la exclusión en todos los ámbitos que sufren muchas familias gitanas.

Hoy los espacios urbanos periféricos nacidos para alojar en la ciudad la gente en estado de pobreza y exclusión social, se han convertido en guetos, donde la administración no promueve iniciativas de mantenimiento en áreas deterioradas

Como confirman las palabras de un entrevistado hablando en tema de viviendas en Granada: *“son totalmente guetos. Está incomunicado físicamente. Es un gueto físico. Y claro, si es físico, y si yo ya tengo problemas, me voy allí con un primo mío, con mi familia, con la casa que alquilo yo. Entonces se convierte en gueto. Y hay un Bloque Grande, de treinta pisos, que está en el medio del campo, que como ya la administración local ha dicho que el bloque se va a destruir porque se invierte poco, y si se invierte poco, se deteriora por las familias mal normalizadas”*.

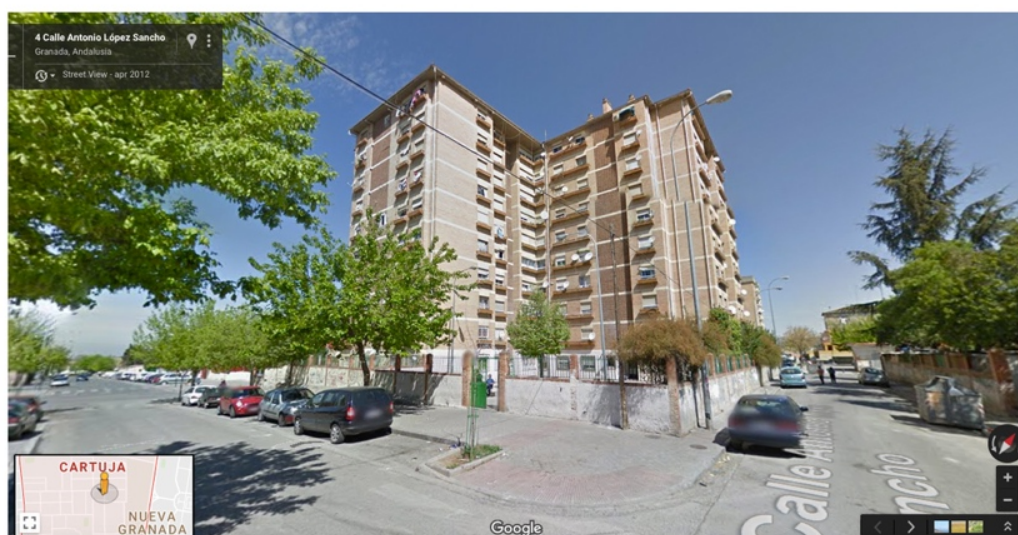


Imagen de un bloque de piso en el Póligono de Cartuja

La tendencia es la conversión en guetos. Es decir, el resultado de procesos similares de inclusión puede ser un entorno urbano cada vez más inhabitable y que genera nuevas formas de segregación y de exclusión cada vez más costosas de resolver.

Eliminar las chabolas, desalojar áreas de los gitanos o de los Roma, sin iniciativas de integración que pasan por el reconocimiento de algunos rasgos de identidad del grupo, genera exclusión y no la integración esperada. De hecho, algunas familias, que habían avanzado en su proceso de inclusión, hoy se encuentran en serio riesgo de retroceso por diferentes circunstancias: crisis en los ingresos económicos; agravamiento de las situaciones de hacinamiento, provocado por la convivencia de varios núcleos familiares en una única vivienda, debido a las situaciones de desahucio o a la imposibilidad de acceder a una vivienda propia por parte de algunas familias jóvenes.

El agravamiento de la estigmatización de algunas zonas en las que residen familias gitanas, no producen una inversión suficiente en rehabilitación de las viviendas y equipamiento de las zonas (Carrón, Arza 2013b).

Para concluir, tomar Andalucía como ejemplo de inclusión desde el extranjero puede ser, en algunos casos, el resultado de la percepción de la distancia de las políticas públicas, como demuestra lo que ocurrió en Cagliari, cuando la Asesora de Políticas Sociales decidió desalojar el campo nómada, según lo visto en Sevilla y que le pareció un modelo a seguir.

La Asesora consideró como solución óptima las Tres Mil Viviendas, que en realidad es un barrio marginal de la ciudad de Sevilla, que desde su inicio, en 1977, acogió a personas provenientes de zonas chabolistas. Hoy en día, además de ser considerada como un área excluida, y que se describe por los medios de comunicación como una zona peligrosa, se considera como un claro exponente de "chabolismo vertical." Sustituir el campamento nómada, con el objetivo de una inclusión de vivienda vertical, reitera la idea de que desde hace años persiguen los legisladores de Cerdeña: una inclusión que se basa en encerrar a la cuestión gitana dentro de una frontera física y mental construida entre Nosotros y Ellos.

5.7.2 Las cuevas del Sacromonte: un ejemplo de auto identificación

Otro hábitat mayoritariamente gitano en Granada lo forman las cuevas.

Las cuevas son las viviendas habituales del Sacromonte, un barrio situado en la zona oriental de la capital granadina, en la valle de Valparaíso exactamente enfrente de la Alhambra. Es un lugar emblemático de Granada, situado en la orilla del río Darro, que debe sus orígenes en 1492, cuando los Reyes Católicos reconquistaron la ciudad desde el dominio musulmán y sancionaron una nueva identidad de la ciudad, construyéndola en la religión católica.

Las cuevas son grutas: su origen no está muy claro, debiéndose construir a partir del siglo XVI, cuando la población musulmana y judía fue expulsada de sus hogares. A éstos se les unieron los gitanos que, una vez llegados a Granada, se asentaron en esta zona deshabitada (Villamos a Balquerar 1991, 31).

Por eso hoy el Sacromonte se considera el histórico barrio de los gitanos de Granada, que, establecidos en este pueblo durante siglos, espacialmente representan su identidad, reproduciéndola a través de la transmisión de ciertos símbolos de su cultura, que pasan inevitablemente por la forma de vida en las cuevas. El deseo de preservar el carácter gitano del barrio se debe principalmente a los propios gitanos, ya que en los años ochenta, cuando la Junta de Andalucía cedió algunas cuevas abandonadas como consecuencia de las lluvias del invierno 1962-1963, que produjeron el hundimiento de numerosas cuevas en la ciudad y la forzosa migración de miles de moradores de esos barrios, se llevaron de nuevo estos espacios.

Uno de los elementos más representativos de la identidad en el barrio gitano es, de hecho, el Museo Etnológico de la Mujer Gitana de la Asociación Romi, inaugurado en 2006, con ocasión de la celebración del día de los gitanos andaluces. El museo está ubicado en tres cuevas transferidas a la asociación con el compromiso de difundir y promover la cultura gitana. Su construcción fue una oportunidad para involucrar a la gente del barrio, con el fin de colaborar con los vecinos gitanos y payos y crear una red informal, que tuvo como objetivo la difusión de los valores de la cultura gitana, especialmente en relación con la figura de la mujer, desde siempre estigmatizada. Como dijo la directora de Romi: *"las tres cuevas fueron asignadas en muy mal estado a la asociación, dado que hasta entonces habían vivido los hippies allí y todos los voluntarios de la asociación, sino también la gente del barrio se dedicó a la reestructuración"*.

Según lo que me dijeron durante mi experiencia en el museo, en la restauración de las cuevas participó un artesano de Guadix, una ciudad en la provincia de Granada famosa por sus numerosas cuevas excavadas en la roca de la montaña para uso residencial. Cuando se terminó la restauración, las voluntarias de la asociación involucraron a los residentes locales en la búsqueda de objetos representativos de la tradición gitana para ser donados al museo: *"la gente era muy entusiasta para dar un pedazo de sus vidas, ya que sirvió para dar a conocer su cultura y su historia"* - dijo Lola, la Directora del museo. De tres cuevas del museo, dos se dividen en varias habitaciones utilizadas para la exposición de algunos objetos relacionados con ciertos temas (hay una "de la historia del pueblo gitano, una sala "de la mujer gitana," una sala "de la lectura y el arte" y una "sala esotérica"), mientras la otra reproduce el interior de una caravana gitana.



La "sala esotérica" del museo Etnológico Romi



Reproducción del interior de una caravana gitana.

La estructura de las cuevas no es muy diferente de donde viven hoy en día los gitanos: sólo tienen una puerta de entrada y los muros están completamente pintados de blanco con paredes irregulares, a causa de las operaciones para excavar en la roca

Para excavar una cueva, de hecho - me dijeron las voluntarias de la asociación - primero, se excavó la cima de la colina identificada para construir y, al seguir, se hizo un corte vertical en el suelo que servía de fachada. A continuación, se abrió un arco, el punto mediano, que servía como entrada principal, pues a continuación se excavaron las habitaciones necesarias.

Las formas de las cuevas parecen moldear, por lo tanto, todo el espacio, marcando la altitud y la extensión de la colina, junto a las calles y las fachadas pintadas de cal blanca, que caracterizan el espacio con un paisaje tan peculiar y único.

El espacio también, a diferencia de la zona norte de Granada, conserva el fuerte carácter de identidad de los gitanos: no es, de hecho, un área asignada a los gitanos para vivir, basada en un reconocimiento externo que altere los procesos de identidad de grupo. El Sacromonte, en cambio, es un símbolo, antes de Granada, de las familias gitanas, que llevando las cuevas vacías en los últimos años, han decidido representar espacialmente

y simbólicamente los rasgos peculiares de su cultura, que pasa a través las actividades de trabajo, las artes, el lenguaje (muchos gitanos siguen hablando el “caló”) y las viviendas.



El Sacromonte: las cuevas parecen moldear la colina

El Sacromonte es así, también hoy en día, un destino turístico de Granada y conserva algunos elementos de la tradición gitana visibles por sus calles, como las actividades de los artesanos que trabajan la piel y los metales en sus talleres, la procesión de la Virgen gitana durante la Semana Santa, o los espectáculos de flamenco. Es precisamente aquí donde nació la celebración de la zambra (Bejarano 2005), fiesta gitana apreciada por sus bailes y cantos, que se ha convertido en una importante atracción turística. Símbolo del flamenco, el Sacromonte todavía conserva su identidad gracias a la actividad de las familias enteras que con su arte, transmitido de generación en generación, contribuyeron a la preservación de los cantos y bailes y, al mismo tiempo, fomentaron el desarrollo de turismo como fuente de ingresos.

La experiencia en el museo me permitió, además, conocer y observar de cerca un espacio de vida que sigue siendo utilizado por los gitanos.

No obstante, muchas de las mejores cuevas del Sacromonte se utilizan como espacios para exposición o espectáculos de flamenco por la noche; hay otras en las que siguen viviendo familias gitanas. En la actualidad, las cuevas no son sinónimo de viviendas precarias, porque este tipo de vivienda ofrece ventajas, cuando están bien orientadas y en terreno favorable. Como uno de los entrevistados señaló durante la investigación: *“Mira que sabemos de muchos compañeros nuestros, payos y gitanos que viven en cuevas donde he ido yo, que te piden alquiler, ¿eh?”*.

De hecho, la cueva es muy apreciada en Granada porque tiene muchas ventajas: temperaturas aclimatadas, vivienda asegurada por vida y la posibilidad de ampliar según las necesidades. La cueva no es considerada infravivienda: hay algunas amplias, con todos los equipamientos necesarios como electricidad, agua corriente, drenaje, que permiten tener baño y cocina en la misma cueva o la construcción exterior frontal, que se puede construir cuando se tiene suficiente fachada.



Sacromonte, mayo de 2016. Fiesta del día de la cruz en Granada. Cruz de los gitanos y otros símbolos de la identidad gitana.

Es fácil ver cómo los procesos de auto-reconocimiento afectan a Granada en tema de inclusión social. También está muy claro que la constitución de la identidad se teje de manera compleja en la permanente tensión entre identificación y afirmación de la diferencia. Identificarse como gitano, y no ser reconocido por los demás como diferente, extranjero, desviado, permite representar espacialmente y urbanísticamente algunas dinámicas que reflejan perfectamente su propia identidad.

Auto-determinar su propio espacio, reconocerlo y construirlo sobre la base de los valores compartidos por el grupo gitano, permitió evitar fenómenos urbanos de exclusión social y la creación de nuevos procesos de guetización, aunque justificados a través de "proyectos de inclusión", "protección de la cultura gitana", que están ampliamente desarrollados en Cerdeña y en la periferia de Granada.

Un proceso similar en Granada, sin embargo, fue en gran parte posible gracias a la mediación de las asociaciones que, a diferencia de Cerdeña, no están compuestas por miembros gage que representan a los Roma, sino que representan a sí mismos como gitanos.

Además, la peculiaridad de las asociaciones gitanas de Granada, es el carácter de determinación no sólo en términos de etnicidad, sino también de género. El trabajo realizado por la Asociación de Mujeres Gitanas Romi en el Sacromonte es un ejemplo importante. Esta asociación surgió en 1990 a raíz de la inquietud de un grupo de mujeres gitanas concienciadas con la problemática que como mujeres tenían, y con el fin de luchar por la igualdad de derechos. Fue la primera Asociación de Mujeres Gitanas en España y con ella nació el movimiento asociativo femenino gitano.

En los últimos años la actividad de las asociaciones se está reduciendo, como demuestran varias entrevistas: *“Hay menos gente implicada. Y sobre todo menos gente de base. Si el asociacionismo de cuando se creó el Centro Socio Cultural Gitano, estuvo montando asociaciones, bueno, lo piden, lo siguen, y se hace. Fue una imposición de las Asociaciones Gitanas, que dicen que tiene que tener un Centro Cultural y Social. Bueno, uno por provincia. Entonces asociaciones muy fuertes, con mucha base. Fuertes en la capacidad de convocatoria y en la capacidad de presión, para lo bueno y para lo malo. Y la voluntad en una ciudad pequeña fue respetada, de crear un centro para la población gitana y dotarlo de gente exclusivamente gitana”* - me dijo un entrevistado.

Hoy, sin embargo, en las asociaciones se está levantando una nueva característica. Entre las gitanas, se ha reavivado el sentimiento de reivindicación de género. De hecho, a pesar de años de políticas genéricas o específicas, destinadas a mejorar la situación de la población gitana de España, ni los niveles de educación, ni de salud, vivienda o empleo, han logrado acercarse a los del resto de la población. La visibilidad de los gitanos sigue siendo débiles, sujeta a estereotipos y con un juego variable de inclusión/exclusión, que no les permite el disfrute de una ciudadanía plena y de una participación real en la sociedad.

En el caso de las mujeres, esta situación se intensifica con las desigualdades de género que sufren dentro y fuera de la propia cultura, siendo sometidas a estereotipos y prejuicios que vulneran su propia imagen y capacidad de participación.

A pesar de ello, durante el periodo de investigación en Granada, tuve el placer de asistir y participar en una conferencia de feministas gitanas que reclaman: *“nuevas alianzas y nuevos métodos de participación”* - como dijeron durante la reunión que tuvo lugar en mayo de 2016. Un grupo de gitanas, de hecho, creó la Asociación Gitanas Feministas por la Diversidad, con el intento de poner el acento en la visibilidad, el empoderamiento y la organización de las mujeres gitanas en torno a objetivos que discutan a la vez el feminismo, la cultura gitana, la discriminación y la situación de las mujeres. Para conseguir este cambio, la Asociación se propone organizar el primer Congreso Feminista Gitano con el apoyo de la FRA, la Agencia de Derechos Humanos de la Unión Europea, como afirmaron las mujeres durante la conferencia preparatoria en la que yo participé en Granada.

El congreso pretende ser catalizador de un movimiento feminista gitano capaz de romper las inercias de años, poniendo el acento en los derechos, la libertad y la participación plena de las mujeres gitanas en la definición de su futuro. En 2016 se celebraron en todas las provincias españolas conferencias, con el fin de iniciar los trabajos preparatorios para el Congreso, reuniendo a un grupo motor de mujeres y asociaciones gitanas para definir los temas, contenidos y objetivos del Congreso.

La conferencia preparatoria, que tuvo lugar en Granada el 6 de mayo de 2016, reunió a más de 30 mujeres gitanas durante una jornada de trabajo, desde las once de la mañana hasta las seis de la tarde, con el fin de debatir los objetos, la estrategia y el contenido del Congreso.

Los objetivos de la conferencia fueron tres en particular: 1) Reunir a un grupo de mujeres gitanas, líderes y miembros de asociaciones, junto con académicos y activistas que serán el grupo central del Congreso. De lo aprendido durante el día, a lo largo del proceso hasta el Congreso, serán estas personas las encargadas de profundizar en los temas, difundir las ideas y comunicar el propio Congreso, organizarlo y dinamizar las sesiones; 2) Establecer los objetivos y tipo de Congreso que quieren hacer, su alcance, el método y temas a tratar; 3) Discutir el contenido básico de los temas que son hoy por hoy el núcleo del debate. Las preguntas principales en torno a las cuales se construye el contenido son: ¿qué significa ser feministas en la cultura gitana? (entendiendo por feminismo la igualdad entre mujeres y hombres en la cultura gitana); y, además, ¿qué significa ser gitanas en el movimiento feminista? (con el intento de analizar la interseccionalidad, el feminismo y su relación con las minorías, la igualdad y la diversidad).

Se optó por una reunión abierta, donde todas las participantes se encontraban en un espacio dentro del Centro Socio Cultural Gitano Andalúz; un salón que facilitó enormemente que se trabajara individualmente, y en grupos pequeños, y se debatieran todas las ideas propuestas.

Tras la bienvenida, todas las asistentes se presentaron, y la presidenta de la Asociación Gitanas Feministas por la diversidad expuso los objetivos de la Conferencia con mucho carisma. A seguir se decidió trabajar en grupos pequeños sobre los dos temas claves para el contenido del Congreso, que recogen el deseo y la necesidad de elaborar unas bases teóricas para un feminismo gitano. Para cada dos temas se elaboraron tres preguntas. Para el tema “Ser feminista en la cultura gitana” se preguntó: “*¿Qué es para ti ser feminista y gitana?; ¿qué mecanismos se utilizan para mantener las desigualdades entre hombres y mujeres?; ¿quién nos define como gitanas?, ¿como nos definimos nosotras?*”. Para el tema “Ser gitana en el movimiento feminista” se preguntó: “*¿Por qué es o no es necesario un feminismo gitano?; ¿por qué las mujeres gitanas no participan en los espacios de poder?, ¿qué podemos aportar las gitanas al movimiento feminista?*”.

Cada uno de los temas fue introducido por Sara, líder gitana de la Universidad de Granada, Rocío, estudiante de letras y filosofía de la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla, y Ana, doctoranda en sociología, que abrieron el debate a una serie de conexiones y reflexiones. La introducción facilitó a las presentes centrarse en la necesidad de un feminismo gitano, partiendo de su propia experiencia y enfatizando algunos conocimientos.” *Cual es nuestra fórmula para llegar a todos los gitanos?* - preguntó Sara a todas las presentes - “*¡Pensar en una forma que sea totalmente y exclusivamente gitana! Por eso hay que pensar en todo, ¡hasta el último detalle!*”- dijo la mujer con firmeza.

Uno de los puntos fundamentales que discutieron durante la reunión fue la modalidad de comunicación con toda la comunidad gitana: “*un lenguaje que llegue a todos, también a las personas que no saben ni leer ni escribir, porque lo que estamos construyendo es algo inter-generacional! ¡nos basamos en nuestras madres!*” - dijo Ana, doctoranda con

una tesis sobre estudios de género. Durante la conferencia, a menudo las mujeres se centraron en el concepto de diversidad. De hecho, para las participantes a la conferencia, es esencial que las personas, gitanas y payas, entiendan el concepto de relatividad cultural y que la identidad gitana y el orgullo sean auto-determinados y no mediados por gente fuera del Congreso.

Según las mujeres, uno de los principales objetivos del feminismo es difundir el concepto de cultura especialmente a las nuevas generaciones y el medio propuesto para realizarlo es una *“escuela de pensamiento, de cultura y de Feminismo Gitano”*. Una escuela creada por la misma gente del Congreso y no por mediadores externos. En particular, una mujer propuso la creación de *“una Escuela de Pensamiento que sea una casa de las mujeres”*, donde se pueda estudiar la filosofía gitana, la cultura gitana y el feminismo. Como se ha dicho varias veces durante el día, las actividades de las mujeres tienen que pasar necesariamente por el reconocimiento histórico del pueblo gitano y por su propio reconocimiento como feministas gitanas.

Finalmente, las ideas se recogieron en un cartel para agrupar y matizar las ideas afines. Una de las conclusiones de la conferencia feminista gitana de Granada fue la propuesta de un feminismo no solo gitano, sino también de clase, que es *“diferente al feminismo burgués occidental”*. Las mujeres desean, de hecho, la manifestación de un feminismo que pasa a través de una perspectiva de género y de clase social, ya que, como indicó una participante en la reunión: *“todo es diferente, solo por el hecho de ser nacida en una familia gitana y no tener oportunidad a nada”*.

6. Conclusiones

El enfoque central de esta tesis es la interacción entre las políticas, el espacio social y la identidad en Italia y en España, donde he desarrollado mi análisis en los campos nómadas de Cagliari y en Granada. El análisis se ha realizado en dos direcciones principales. En primer lugar, mostrando el vínculo entre el discurso dominante y las políticas dirigidas a los Roma, destacando en particular la producción y reproducción del sentido común y del hetero-reconocimiento, a través de la construcción de campos nómadas y de la exigencia de nuevos proyectos de inclusión de viviendas. En segundo lugar, enfatizando la relación entre los tipos de viviendas y sus habitantes Roma, con una atención especial en los sistemas de representación de la propia identidad (individual y colectiva) en el espacio.

Las entrevistas en Granada y la etnografía en Cagliari muestran las dinámicas complejas de resistencia y la adaptación de los Roma en diferentes áreas urbanas. También han puesto de manifiesto la ambigua relación que une a los habitantes de los campos nómadas de Cagliari y los ciudadanos del norte de Granada con los que los administran, así como la capacidad de transformación de esos espacios urbanos de parte de los habitantes Roma. La investigación ha demostrado que los *gagé* (payos) al definir los Roma, legislar e intervenir en nombre de la protección de una supuesta identidad que ellos atribuyen a los Roma, a través de algunos rasgos peculiares, o etiquetas, que los *gagé* identifican en ellos (como el nomadismo en Italia y la marginalidad en Granada), crean dispositivos auténticos de exclusión social.

Como se demostró con la etnografía, en Italia, y en concreto en Cagliari, los campos nómadas -diseñados por las leyes regionales de los Ochenta- encierran a los Roma en un único espacio urbano y, al mismo tiempo, los separan del resto de la sociedad. Es decir, los campos nómadas son fronteras de exclusión y áreas de control. Ni siquiera como consecuencia de nuevos proyectos de inclusión -promovidos por la administración- no se han producido importantes mejoras en el tema de viviendas dignas. En Cagliari todavía hay muchas formas de discriminación y exclusión urbana, por lo que es muy difícil que los Roma vivan en apartamentos en el centro de la ciudad. Al mismo tiempo, en Granada, donde los gitanos no son propietarios de sus casas, se han creado nuevos espacios de marginación y degradación. Las zonas periféricas de la nueva expansión de la ciudad, destinadas a las poblaciones marginales, de hecho, se han convertido en los nuevos guetos verticales.

La investigación también ha demostrado que la inclusión tiene que pasar a través del auto-reconocimiento de los Roma. Se ha observado como los Roma y los gitanos enfatizan su autonomía, producen su auto-representación; es decir, representando su identidad en el espacio, reproduciendo diferentes dinámicas de resistencia en los espacios y valorizando sus símbolos y sus prácticas de identidad, se han ido adaptado al contexto urbano. En Cagliari, en el interior del campo nómada, los Roma han representado espacialmente el significado que atribuyen a la familia y el parentesco a través de la distribución de sus hogares. La misma representación del espacio se ha reconstruido dentro de los apartamentos donde viven ahora los Roma, después del desalojo del campo nómada. En Granada, los gitanos, después de apropiarse de las cuevas, hicieron y siguen haciendo del Sacromonte un ejemplo de inclusión, que pasa

por una mezcla de la tradición española con la identidad y la cultura gitana, a través de las actividades de algunas asociaciones gitanas.

Construir y de-construir la identidad de los Roma

La tesis muestra como la "cultura" y la identidad de los Roma se separa del contexto socio-político, y aparece como un conjunto de ritos, costumbres y usos que corren el riesgo de desaparecer en la sociedad occidental (Piasere 1991, 1999; Sigona 2002, 2005; Picker 2011). Este conjunto de tradiciones a veces se representa como la causa del supuesto subdesarrollo de los Roma; otras veces como una colección de la cual elegir los elementos a conservar y los que desechar (Sigona 2011).

Para mostrar las conclusiones de la tesis presentada aquí, es útil dividir los resultados en dos dimensiones que confirman el marco teórico propuesto en el capítulo dos.

La primera dimensión está vinculada a la construcción social de la diferencia (Gergen 1999). El Roma, considerado un individuo desviado, es el producto de la construcción del discurso dominante y del sentido común, que somete la imagen de la minoría, y reproduce y consolida el dominio y el poder del grupo mayoritario. La construcción social del diferente justifica las políticas dirigidas al grupo minoritario y son a menudo el resultado de un desconocimiento de la relatividad de las culturas. Al momento de la llegada de los Roma de la ex Yugoslavia a Italia a finales de los setenta, las leyes que afrontaban la "emergencia", justificaban la construcción de los campos nómadas en toda Italia y respondían a las necesidades de una realidad que, si alguna vez existió, ya estaba profundamente transformada por los cambios sociales-económicos, y flujos migratorios nuevos y más amplios (Mai 2002; Zetter, Griffiths, Sigona 2002).

Esta primera dimensión se caracteriza por los procesos de hetero-reconocimiento (o reconocimiento externo). Es una etapa en la que los ciudadanos, emprendedores morales, los movimientos sociales aparecen en la escena pública para construir la diferencia de los Roma. Son individuos y movimientos que utilizan la diferencia para criticar al grupo minoritario, destacando la distancia en el compartimiento de los valores y las normas del grupo mayoritario y la necesidad de cambiar esta desviación mediante la participación en la vida social de los grupos Roma, su inclusión educativa, laboral, la salud y el acceso a una vivienda. Pero esta idea de la inclusión no se basa en el respeto a la diferencia, sino la existencia de la diferencia misma, llena de prejuicios.

De acuerdo con Sigona (2003, 2011), la investigación ha demostrado que en Italia el discurso público obligó a los Roma a vivir en los campos, tanto ya existentes como de nueva construcción, insistiendo en la etiqueta del nomadismo como rasgo de identidad de las poblaciones Roma. La existencia de estereotipos negativos difunde, por un lado, la marginación y la exclusión en los campos en Italia, o en los suburbios en España, por el otro, impide el pleno desarrollo de la autoestima y la participación plena en la vida social (Fanon 1961). En esta fase, los diferentes actores sociales involucrados enfatizan que la diferencia es la clave de la lectura de la sociedad. Esos actores, destacando la diferencia, resaltan el carácter discriminatorio de la mayoría, la cual es incapaz de reconocer las particularidades culturales de las minorías y que, en cambio, está

orientada a reeducar el grupo minoritario. La diferencia se utiliza principalmente para crear dispositivos de exclusión y revisión de las normas de conducta, para garantizar la reeducación o la asimilación de la minoría.

La investigación en Granada ha demostrado también la existencia de movimientos correspondientes a asociaciones gitanas que, en los últimos años, y de nuevo en 2016 con la creación de una nueva asociación de gitanas feministas, defienden el reconocimiento de la igualdad de oportunidades para los gitanos: la premisa de reconocimiento como ciudadanos iguales, sobre la base de una identidad individual -relacionada con ser mujer, gitana y feminista-, y colectiva al mismo tiempo (Baumann 2003, 9). La diferencia en Granada se percibe, por lo tanto, como resultado de prácticas discriminatorias, como una construcción ideológica que legitima el dominio del grupo mayoritario, a través del poder. El movimiento gitano se reúne con el objetivo de crear el primer congreso de feministas gitanas: hacen de la diferencia y de la diversidad la manifestación de la voluntad de exclusión del grupo dominante (la sociedad de Granada o la comunidad gitana), que construye el Otro como inferior, incompleto, para justificar su dominio.

El origen de la discriminación no solo es material, basado en la exclusión y guetización de los grupos Roma, sino también simbólico, basado en una interpretación errónea de los grupos Roma, que les impide desarrollar la autoestima y la autonomía necesaria para establecerse como individuos hetero-dirigidos.

Las políticas de la diferencia que se han producido en Italia, en particular, se han limitado a precisar la importancia de reconocer los Roma exclusivamente como un problema a resolver. Los medios de comunicación, el discurso público, los legisladores, los gobiernos, han conseguido la atención pública a la vista de una desviación especial, creando un circuito de miedo que atrae atención hacia el problema. De esta manera, los legisladores, los funcionarios encargados del control, los actores sociales involucrados, indican la importancia de reconocer a los Roma como problema público. Las políticas de la diferencia que se crean como resultado, transforman la vida cotidiana de los Roma y su forma de vida. Esto ocurre en un campo nómada en Cagliari o en un bloque de viviendas en Granada, donde las opciones personales de los gitanos, su vida cotidiana, se convierten en asuntos de importancia pública (Zaratesky 1995).

Las políticas de la diferencia, de exclusión en Italia y de inclusión en España, sin embargo, están dirigidas a la deconstrucción de la identidad de los grupos Roma. Se dedican a mostrar el carácter discriminatorio de la cultura dominante y a ofrecerse como una protección para la identidad de los Roma, que está construida y reconocida exclusivamente por el grupo dominante (los gagé) y no corresponde a la identidad auto-definida por los Roma.

La construcción externa de la diferencia, por lo tanto, permite construir y de construir las relaciones de poder y dominio, y conectarlas a las representaciones de los grupos minoritarios (Berstain 2015). En esta dimensión se confirma la influencia de la perspectiva fenomenológica (Berger, Luckmann 1966), de la teoría etnometodológica (Garfinkel 1967), y de la dramaturgia (Goffman 1959).

El problema de los Roma en Cagliari, y las políticas de inclusión diversas propuestas en España, ponen de relieve cómo la realidad social es el resultado de las prácticas y los procedimientos que la constituyen como una realidad dada. Demuestran que lo que

aparece como ontológico y verdadero para todos, es en realidad el resultado de una construcción social, de un proceso continuo de revisión, modificación, propuestas, ajustes que tienen sus raíces en las condiciones históricas y sociales de cada grupo.

En Italia, en los años ochenta, las leyes sobre los campos responden a los nuevos cambios sociales y ayudan a orientar las políticas de la diferencia a los debates sobre la sociedad multicultural (Melucci 2000; Hall 2000). Estas leyes han creado campos nómadas, que además de ser instituciones totales (Goffman 1968) o hiperghettos (Wacquant 2004), han provocado varias tensiones en las interacciones entre el grupo dominante y el minoritario, dejando espacio para una multitud de conflictos locales. Por otra parte, la intensificación de la llegada de los grupos Roma en los últimos años, y por lo tanto la intensificación de las nuevas corrientes culturales (Appadurai 2001), pintan de una manera nueva la sociedad italiana. Construir la diferencia, y proponer al mismo tiempo una solución adecuada, se convierte así en una preocupación constante. Además, centran la atención en el tema de la alteridad, de-construyendo las categorías que definen el Nosotros y el Ellos (Young 2005; Hall 2006; Belsey 2002).

La segunda dimensión tiende a enfatizar la autonomía del grupo minoritario: al lado de la imagen negativa de la diferencia hecha por los grupos mayoritarios y por los emprendedores morales, se pone la producción colectiva de una auto-representación de los Roma. Con esa auto-representación los Roma refuerzan su especificidad cultural y sus características de identificación, y construyen su propio *Self* como una alternativa frente a la imagen atribuida por el grupo dominante.

El análisis etnográfico muestra que, de acuerdo con la opinión de Fraser (2007), la diferencia puede ser transformada por la Roma en una comparación continua, en un posible recurso dirigido a desestabilizar las oposiciones simbólicas, que constituyen la base de la diferenciación de los grupos existentes. Si para los italianos, los gitanos no quieren integrarse, no quieren respetar las normas y los valores del grupo dominante, son peligrosos, no se lavan y van a robar, entonces, los Roma, aprovechan del estereotipo, y lo representan a través de acciones diarias diferentes: van a pedir, por ejemplo, o adaptan los espacios *gagé* de acuerdo con la identidad gitana, como se muestra en la investigación etnográfica.

Esta segunda dimensión, que emerge de la investigación, conduce a una acción colectiva cuyo objetivo no es solo una crítica del grupo dominante, sino también una auto-determinación. Los grupos Roma, de hecho, tomando nota de la realidad de las relaciones sociales que caracterizan a la sociedad dominante, enfatizan su identidad y su voluntad de inclusión, rechazando la aprobación del modelo mayoritario. Aquí la diferencia ya no es una representación negativa que crea la realidad social y que debe ser superada: la superación de la diferencia significaría homologarse al modelo mayoritario.

La diferencia se debe entender como la identidad específica de los Roma, como una diferencia compuesta por símbolos y valores diferentes al grupo dominante. El sentido de pertenencia y de reconocimiento en el grupo minoritario es el requisito básico para desarrollar su subjetividad individual y colectiva. La diferencia es, por lo tanto, orgullo, es un elemento constitutivo de su propia identidad a lo que no se puede renunciar.

Si las políticas destinadas a los Roma han formado límites fijos y psicológicos que distinguen a los grupos sociales, tanto urbanísticamente como simbólicamente, entonces

la principal demanda de los Roma se convierte en el reconocimiento de su especificidad cultural, individual y colectiva. De esta manera se subraya la necesidad de disponerse en el espacio, de reproducir en el espacio su estructura organizacional y familiar (como se ha analizado en los campos de Cagliari y en el apartamento habitado por una familia gitana, o en el Sacromonte en Granada).

De acuerdo con Marion Young (1996), también se destaca la importancia de ser reconocidos como un grupo que, partiendo de su propia situación de discriminación y exclusión, se convierte en autónomo y constituye un momento necesario de crecimiento y auto-conciencia.

En Cagliari, sin embargo, la solicitud de reconocimiento pasa a través de la disposición del espacio, a través del uso de los espacios públicos (como se nota en el Mercado Municipal) para practicar una actividad que, aunque despreciada por los payos, se basa en el orgullo por ser Roma.

En Granada los movimientos gitanos y, recientemente, los gitanos-feministas, se han formado en un tejido social y urbano que ya reconoce las peculiaridades de la identidad gitana, y la representan espacialmente en el Sacromonte. De hecho, con el gesto de reapropiación de las cuevas en el Sacromonte, de reapropiación de esa identidad que la cultura dominante en otros contextos (como el italiano) enseñó a despreciar, proclaman una identidad a ser impulsada. En Granada aclaman su orgullo de ser diferentes por los payos, de ser gitanos, sino también feministas al mismo tiempo, diferentemente del feminismo occidental, considerado burgués por las gitanas españolas.

Crear una asociación llamada "Gitanas feministas por la Diversidad", eliminar los caracteres "payos" en los espacios para representar el significado de su propia cultura, reproducir dentro de los espacios creados por los *gagé* los rituales más íntimos a través de una simbología desconocida al grupo dominante, significa no solo una solicitud para ser reconocidos, sino también para destacar las diferencias y estimular su proliferación.

De acuerdo con Melucci (1982, 1996), el nacimiento de estos movimientos está basado en la dimensión expresiva de la acción, y tienen como objetivo la representación de la propia identidad. De modo que, la diferencia se utiliza como un elemento crítico para explorar la identidad, individual y colectiva, y para experimentar nuevas formas de representación, de comunicación y de expresión de esa identidad. Además, de acuerdo con Bernstein (2005, 2015), la diferencia se puede concebir como un instrumento para contrarrestar las estructuras de los grupos dominantes y transformar la sociedad. En esta dimensión, la diferencia sirve a los Roma para auto-identificarse en términos de participación e inclusión, y para volver públicos y visibles los espacios y los estilos de vida que antes eran privados, porque considerados inadecuados a los valores del grupo dominante.

Lo que hemos mostrado a través de la etnografía en Cagliari, confirma las afirmaciones de Geertz (1973) con respecto a la antropología interpretativa. Subraya que los valores, el conocimiento y la verdad son relativos; es decir, que dependen del contexto social y cultural en el que se producen. Lo que se ha observado en Granada con el nacimiento del movimiento gitano – feminista, destaca no solo el carácter de construcción social de la diferencia, sino también la relación estrecha con el poder.

Confirmando la opinión de bell Hooks (1998), la crítica del poder es interna al grupo gitano: las mujeres ponen en duda la posibilidad de "una" diferencia específica y "única", que caracteriza a todas las mujeres gitanas y denuncian la aparición de modelos de diferencia, tanto étnica como de género, que son representativos de una parte específica de los grupos gitanos en toda Europa.

La representación de la identidad por los Roma en Cagliari, y los gitanos en Granada, muestra cómo es posible redefinir los componentes culturales y simbólicos de la diferencia (Buttler 1990, 1993). Intentar ser reconocidos mediante la definición de la propia identidad significa derribar las categorías dicotómicas: los Roma en Cagliari, en particular, representan con el Mangel lo que la mayoría considera negativa, y que para ellos (el grupo minoritario) es positivo. Volcan el estereotipo, aprovechan del estereotipo con el fin de deconstruir las categorías sociales. Su acción consiste en un juego continuo de desplazamiento, en una representación diaria, que es la única manera de escapar de los límites, las convenciones y las limitaciones del poder de la mayoría.

La representación de la identidad gitana en el espacio permite destacar y denunciar como las diferencias que tienen relevancia social son el resultado del poder que se estabiliza. En las prácticas de hetero-reconocimiento, definir la diferencia, la diversidad, la existencia de un enemigo público es el elemento central, al igual que indica Weber (1958), que permite que el poder se asiente y ejercite formas de dominio y exclusión. A la discriminación y los límites físicos y psicológicos, los Roma de Cagliari responden desafiando el dominio a través de las prácticas diarias más habituales.

En Granada, sin embargo, el desafío es más radical, y la auto-definición pasa a través de otras vías. Los gitanos, de hecho, no piden solo una inclusión más efectiva, la superación de las fronteras de la periferia norte de la ciudad, e incluso (como se ha demostrado en Cagliari), la posibilidad de elegir sus propias áreas protegidas donde representar su identidad. Se trata de una solicitud de reconocimiento que pasa a través de cuestionar también las normas dentro del grupo gitano. Es decir, no piden ser respetados por lo que son (a diferencia de Cagliari, que se han hecho varios avances para los gitanos en los últimos años en términos de inclusión educativa, salud, empleo y vivienda). Los gitanos y las gitanas del Sacromonte de Granada se preguntan, "¿qué significa ser gitana y ser feminista al mismo tiempo?" Ellos quieren volver a examinar las normas y los sentimientos de pertenencia a su propio grupo, para tratar de revertir las posiciones dominantes de la sociedad y de la comunidad gitana (Piccone 2003; Hall 2006).

Campos nómadas y prácticas de reconocimiento de los Roma en Cagliari

Para el discurso político y el sentido común, en Italia los Roma son los que viven en los campos nómadas (Arrigoni, Vitale 2008). Esta creencia tiene una influencia fuerte en las políticas públicas dirigidas a esta población. Basándose en amplias generalizaciones vinculadas a la supuesta propensión de las comunidades Roma a la delincuencia, la desviación, al nomadismo, el grupo dominante crea y transmite la imagen de los Roma

como un grupo que desea auto-marginarse (Sigona 2005, 2011, 2016) y que quiere vivir en campos nómadas (Hermanin 2011; Hepworth 2012).

La investigación ha analizado la construcción social de los campos nómadas como resultado de las políticas públicas dictadas por el odio colectivo (Appadurai 2005) y, al mismo tiempo, los efectos producidos por los campos nómadas. Por un lado, los campos influyen en las prácticas de construcción del sentido común que rodea a esta población, alimentando de forma continua los estereotipos negativos relacionados con la exclusión, la degradación, la suciedad y la contaminación. Como se ha demostrado en la investigación, la Romafobia pasa a través de todos los sentidos, pero el más afectado es sin duda la vista -la proximidad urbana de los Roma y su vista preocupa a los ciudadanos- y el olfato - "los Roma apestan porque no se lavan"-.

Pero el mismo campo reproduce continuamente cuestiones relacionadas con la higiene y la degradación, sembrando el miedo al contagio y, por lo tanto, alimentando el circuito de pánico por los ciudadanos no Roma (Bauman 1999). En consecuencia, la protesta de los ciudadanos es esencial en el proceso de construcción del problema (Dal Lago 1994). Protestar contra la degradación del campo nómada, da al problema construido socialmente un valor de verdad y empuja a la Asesora de las Políticas Sociales a desalojar el campo nómada en 2012.

Los campos, de otra parte, afectan a la vida cotidiana y las condiciones de vida de los Roma que, en palabras de Bauman (1999), representan tanto el producto como los medios de producción de su incesante proceso de construcción de la identidad. El campo se convierte en parte de su identidad y de sus cuerpos (Bourdieu 1977). El campo nómada es un no-lugar no paradójico (Augé 1992), que hace a las personas invisibles, pero al mismo tiempo los proyecta en la imaginación pública como un colectivo peligroso. Esto da lugar a dos consideraciones.

En primer lugar, se destaca el problema a largo plazo de las políticas italiana, que produjeron la segregación de las comunidades Roma en los campos. Las políticas públicas, basadas en campañas de odio y miedo colectivo hacia los Roma, hacen que los Roma sigan siendo percibidos como amenaza para la sociedad. Este miedo al Otro da a los políticos el deber de rectificar la percepción de inseguridad de los ciudadanos mediante la adopción de soluciones que, en Italia, y en concreto en Cagliari, siempre giran en torno a la construcción de límites Nosotros/Ellos. Los límites son físicos: durante la investigación se ha demostrado que específicamente los campos son urbanísticamente recipientes de lo que se considera el "problema". Pero, cuando se desaloja el campo, las barreras se vuelven mentales: los Roma, como resultado de la construcción de la desviación, de hecho, aceptan la etiqueta de desviados formulada por el grupo dominante, y reproducen, incluso después de la evacuación del campo nómada formal, un campo nuevo en las afueras de la ciudad (se ha visto el caso de Selargius).

En otras palabras, el discurso dominante sobre los Roma como un pueblo nómada, que rechaza cualquier forma de integración en la sociedad consolidada (Brunello 1996), produce el campo. Pero el campo, y su sistema de gestión y control, a su vez, concreta su expresión, regulando y mediando las interacciones entre los internados (Goffman 1959) y el mundo exterior. Para Foucault (1984), el espacio es esencial en cualquier forma de vida común y en cada ejercicio del poder. La tríada poder/saber/espacio revela una conexión íntima, un "vínculo clave" (Massey 1984; Soja 1989), donde las

estructuras de significado que están involucradas en la producción y el uso del poder, son ellas mismas producidas en espacios específicos.

La conceptualización de Foucault vuelve dos veces en mi investigación llevada a cabo en el campo de Cagliari. Principalmente porque las relaciones sociales son necesariamente espaciales, y el poder funciona espacialmente, o a través de la gestión del espacio. El concepto de poder ha sido una guía para elucidar la espacialidad de los encuentros entre los residentes del campo y el aparato estatal; para analizar el tamaño de las operaciones diarias a través de los actores sociales vinculados al control (trabajadores sociales, maestros del campo nómada) y los funcionarios administrativos que confirman etiquetas institucionales.

"Integración" en el campo de Cagliari significa respetar las reglas que impone la sociedad, a partir sobre todo de la educación. Pero el concepto de educación se transforma en reeducación a las reglas del grupo mayoritario y, usando la expresión de Foucault, en la disciplina de los cuerpos (1975). Para las maestras del campo nómada, el Roma, debido a su cultura, su forma de vida, a la educación impartida por los padres, es un individuo en "retraso". De aquí la necesidad de enseñar a los Roma las reglas de higiene y limpieza, porque sería casi imposible conseguir resultados educativos con ellos que son "diversos". La escuela del campo nómada es una escuela diseñada para civilizar a los Roma, para enseñarles las "buenas costumbres" (Elias 1982); también una institución para el aprendizaje de la cultura del grupo dominante (Becker 1987) y de las reglas básicas de comportamiento, como la falta de limpieza, considerada una aversión de los Roma, y no una consecuencia de la vida en el campo.

De hecho, los campos producen consecuencias importantes en la vida de sus residentes. El vivir en un campo de 1995 a 2012 afecta a las vidas de los residentes de muchas maneras. En las estrategias de subsistencia, en las actitudes hacia los no Roma, y también en la salud. La vida en los campos, debido a las condiciones sanitarias inapropiadas y, en general, a las condiciones de vivienda inadecuadas, expone a los Roma a riesgos para la salud. Son muy comunes entre los Roma Xoraxané de Cagliari los casos de asma, insuficiencia respiratoria o trastornos relacionados con la alimentación. La vida en los campos no está organizada de tal manera que los Roma puedan tener un estilo de vida saludable en cuanto a la comida. Estos factores causan consecuencias diferentes para los Roma, que con frecuencia recurren a los centros para las emergencias sanitaria y no para la prevención. Los casos de racismo y discriminación también son comunes en los centros de salud y, por esta razón, los Roma prefieren referirse a los médicos con los que han construido una relación de confianza durante años. La investigación ha mostrado un caso específico de discriminación relacionada con el embarazo: Svletana, que después de un caso de racismo, ha preferido evitar otras visitas ginecológicas.

La proximidad forzada producida por el campo, y debido a su estructura, agrava las tensiones, promueve la presión interna y el control de la comunidad, y priva a las personas de la privacidad. En el espacio del campo nómada, los derechos individuales son reemplazados y rechazados en el proceso de reclamar una extensión del poder por el grupo dominante, que ideó el campo y que lo dirige (Agamben 1995, 2003; Ek 2006). En el campo, parafraseando a Goffman (1961), los detenidos se enfrentan a diario con una situación de extrema asimetría de poder, bajo la amenaza permanente de ser reorganizados espacialmente dentro del campo (la administración municipal de Cagliari

en 2010 propuso la construcción de un muro interior al campo para dividir dos familias) o ser desalojados, si o cuando las circunstancias políticas locales cambian.

Cambiar la organización de los Roma en el espacio, en un campo o en un apartamento después del desalojo, afecta fuertemente a la identidad gitana. El campo afecta la vida de las personas Roma también, y sobre todo en la construcción y re-construcción de su identidad. Reconstruir la identidad es para los Roma un proceso que les permite dar un sentido al espacio, a las interacciones que se producen en el espacio, para volcar la exclusión. De hecho, el espacio no es un "contexto inocente" y "despolitizado" de las interacciones sociales (Lefebvre 1991; Soja 1989); es el producto de las interacciones. El espacio juega un papel clave en la producción y reproducción del poder y de la identidad.

Estos puntos de vista conceptuales son el núcleo de los resultados de la investigación. Muestran el enlace entre el discurso público centrado sobre el nomadismo y el estereotipo, los lugares (los campos nómadas y los apartamentos después de la evacuación) y los habitantes de los campos. La experiencia del campo nómada se materializa en los residentes, se refleja en su subjetividad e identidad y, utilizando la expresión de Harvey (2000), les permite crear "espacios de esperanza".

La experiencia del campo deja cicatrices permanentes en sus habitantes, que reaccionan en un sentido práctico a la imagen negativa de la diferencia hecha por los grupos mayoritarios. La mirada etnográfica reveló que las obligaciones, las limitaciones, los protocolos impuestos por el grupo dominante, son reformados, plegados, modificados por las prácticas diarias de los Roma. En las interacciones sociales, el campo no es sólo un fondo, un contexto, sino también desempeña el papel central en la representación de la identidad gitana.

La adopción de la opinión de que el espacio está constituido socialmente, tiene implicaciones relevantes para el proceso de subjetivación. Este enfoque reconoce y pone de manifiesto la importancia de la espacialidad para crear y mantener un sentido del propio *self* (Mead 1966; Pila y Thrift 1995). Esta perspectiva confirma la visión constructivista de la diferencia -que depende de las condiciones históricas y sociales, y que puede ser impugnada y transformada. También permite mostrar los efectos que tal construcción produce. Tener en cuenta la construcción social de la diferencia de los Roma, la "diversidad" de los Roma como un "hecho social" (porque es confirmado por el sentido común) tiene consecuencias reales en la vida de las personas.

La producción y la definición de los límites tiene importancia social cuando produce efectos (More et al 2003). La construcción social de la diferencia de los Roma es utilizada por ellos para ser desafiada y cambiada. En este espacio de uso de la diferencia, y de resistencia al estereotipo, los Roma manifiestan la capacidad de actuar y reproducir una identidad individual y colectiva.

La etnografía ha mostrado como los Roma utilizan el espacio en el campo nómada. Esa lectura ha permitido ver cada uno de los vínculos de parentesco de los miembros de la comunidad de Xoraxané, que vivía en el campo nómada de la 554 en Cagliari. La ubicación de las casas refleja el significado que los Roma atribuyen a los lazos del parentesco, siguiendo los vínculos de patrilinidad y virilocalidad. La configuración espacial de la población Roma muestra también las relaciones de producción entre los

miembros de la comunidad, formando en el interior del campo, patios de uso común limitados psicológicamente.

La investigación ha demostrado que las mismas dinámicas espaciales también se han reproducido en un campo nuevo, en Selargius, nacido en 2008 después de la expulsión de una familia del campo de Cagliari.

La lectura del espacio muestra que, al igual que todos los Xortaxané de Cagliari, también el campo de Selargius refleja las mismas dinámicas de producción, de división del espacio y de organización según los vínculos familiares.

Asistir todos los días a la familia nuclear de Edir y Svetlana permitió demostrar que, a pesar de la evacuación del campo, incluso en un apartamento, el significado atribuido al espacio es idéntico. Los jóvenes Roma recuerdan con nostalgia el campo nómada solo por la oportunidad de compartir los momentos diarios con la familia extendida, pero ahora aprecian la dimensión privada de la casa.

Además, dentro de la casa los Roma desnudan el espacio de los rasgos culturales *gagé*. La investigación muestra cómo la joven pareja simboliza dentro del apartamento un mini campo nómada, respetando el sentido de que los espacios asumen para ellos. El diseño de los muebles en el salón, la disposición de los muebles, sillones, crean en el apartamento un gran espacio central cubierto con alfombras de colores que da una sensación de amplitud del espacio. A diferencia del campo, en el apartamento el espacio está concebido como suyo, con el deseo de mejorar la calidad de la vivienda a través de la disposición de los muebles de la casa, y de la nueva imagen que dan a las habitaciones moviendo habitualmente los muebles. La etnografía también ha mostrado las novedades principales introducidas en casa: el uso de la cocina – que no ayuda a resolver el desorden alimenticio que tenían durante la vida en el campo – y del cuarto de baño.

Se revela una vez más, cómo los Roma demuestran la capacidad de sacar ventajas de una inversión del estigma, y de construirse una identidad propia en el interior de los espacios que los *gagé* les atribuyen. Un caso especial se refiere al contexto de la calle, el espacio de reproducción dinámica de la identidad ligada a la reproducción de los hábitos, las redes económicas, y de las actividades no aceptadas por el grupo dominante. Participando en la limosna (*Mangel*) alrededor del Mercado Municipal de Cagliari se ha comprobado el significado de una de las prácticas más compartida por los Roma de Cagliari. Después de llevar ropa diseñada por los Roma para la ocasión, después de aprender el arte del *Mangel*, aprender las expresiones y el lenguaje verbal y del cuerpo a utilizar durante el día, ir a *Mangel* fue la ocasión en que me consideraron una “nativa” y que me permitió observar las dinámicas de interacciones entre los Roma y los *gagé* y el significado de esa práctica. Esta práctica permite la supervivencia a muchos Roma de Cagliari, en periodo de inactividad de recogida de hierro, y también proporciona una pequeña fuente de ingresos para satisfacer las necesidades diarias de la familia. Es también la respuesta de adaptación de los miembros de un grupo estigmatizado, discriminado y guetizado, que vive en una realidad social y económica que no les ofrece ninguna perspectiva de ingreso.

Ir a *Mangel* representa la posesión de una identidad desviada y socialmente construida en el estigma del diferente y del desprecio de los *gagé*. Pero, al mismo tiempo, permite a los Roma reaccionar utilizando los símbolos de la cultura de los *gagé*, remarcando los

estigmas que la sociedad ya les ha impuesto. Es decir, el *Magel* les permite construir una identidad, una barrera psicológica y una actividad que los gagé consideran una vergüenza.

Enfatizar las fronteras culturales, penetrar en los universos simbólicos de los gagé, utilizar a su favor sus fobias, permite representar escenas a partir de su identidad. Este proceso tiene como objetivo el tratar de utilizar a su ventaja las situaciones, incluso los estereotipos en los que están relegados. La mendicidad se basa en la construcción de un recurso cultural colectivo e interactivo. Significa fortalecer los lazos familiares y las relaciones de colaboración a través de un significado común del valor del trabajo y de la capacidad de acceder y manipular los universos simbólicos no Roma. En un proceso continuo de construcción y definición de la identidad Roma basada en la oposición Roma/gagé, el *Mangel* permite al grupo de los Roma vivir su identidad flexible adaptándose y re-adaptándose a los espacios gagé.

En consonancia con el marco teórico interaccionista que acompaña el curso de la investigación, los resultados confirman las conclusiones de muchos sociólogos sobre el carácter dinámico de la identidad (Blumer 1968; Melucci 1982, 2000; Brubaker 2000, 2002; Woodward 2002). No sólo la mendicidad, sino también los rituales funerarios muestran que la identidad Roma se compone por elementos construidos y negociados a través de procesos recurrentes de relaciones que mantienen unidos los actores. Estas relaciones se definen a través de un lenguaje compartido por el grupo de los Roma, incorporando también un conjunto de rituales, de prácticas y artefactos culturales.

Este aspecto se muestra abiertamente en los rituales funerarios de los Roma y, en particular en la *Daca* (el banquete funerario), que permiten razonar, a través de un punto de vista interno al grupo, sobre las prácticas de construcción de la identidad Roma, y el sentido de pertenencia a la comunidad dentro de un campo nómada creado por los que no son Roma. El proceso de construcción de los rituales se basa constantemente, por un lado, en la eliminación de recuerdo del difunto, en el miedo a él, y a su regreso y, por otra parte, en evitar la contaminación y en la purificación (Douglas 1966). La suciedad y la contaminación son dos elementos que devuelven constantemente durante el rito confirmando su centralidad en los rituales; son elementos que, durante el banquete fúnebre (la *Daca*) se expresan con la prohibición de nombrar a los muertos y estableciendo una línea interna entre vivos y muertos, que permita nunca cortar el camino a los muertos.

Granada y las formas de multiculturalismo

Las políticas de la diferencia son a la vez formas específicas de la construcción de las desigualdades y, al mismo tiempo, formas de resistencia (Colombo 2007).

Esto se ve claramente en Cagliari, donde hemos constatado las prácticas de auto-reconocimiento y de definición de la identidad Roma como efecto de los resultados de las políticas públicas dirigidas a ellos. También se manifiesta en Granada. La diferencia entre gitanos-payos, así como entre Roma-gagé, se consideran por un lado como limitaciones impuestas por los contextos y situaciones históricas y sociales en las que

actuamos, y, por el otro, como el resultado concreto de las prácticas de diferenciación y de definición continua de fronteras.

En los últimos treinta años las autoridades públicas de todos los niveles de gobierno han situado en su agenda la inclusión social de la población gitana desfavorecida. El desarrollo del Estado social a través de la universalización de los sistemas educativo y sanitario, el refuerzo de sistema de protección por desempleo, la consolidación de un sistema público de servicios social, ha tenido un impacto positivo sobre las condiciones de vida de muchas personas gitanas, que se han beneficiado de dichas medidas. Esas personas se han beneficiado no por su condición de gitanos y gitanos, sino por tratarse de personas que se encontraban en situación de mayor desventaja social. Dentro de las medidas de carácter específico ha sido fundamental la actividad y la programación de organizaciones no gubernamentales (ONG) y del movimiento asociativo gitano que trabaja para el desarrollo de la población gitana.

Es una diferencia muy importante respecto a Cagliari, donde nunca se ha formado concretamente una asociación de Roma para luchar por su “diversidad” y auto definir esa diversidad.

El progreso en términos generales de los gitanos es el resultado de las políticas que, a partir de los ochenta, están dirigidas a la comunidad gitana, y que han estado preferentemente centradas en compensar desventajas y facilitar la promoción social. Sin embargo, todavía hay un largo camino por recorrer para que haya igualdad en las cuatro áreas fundamentales para la inclusión social: educación, empleo, salud y vivienda.

En particular, la investigación ha puesto de manifiesto el resultado de las políticas públicas en materia de vivienda en Granada. Las políticas de vivienda públicas a partir de los gobiernos democráticos de España, han incidido de forma definitiva en el alojamiento de muchas familias gitanas en entornos urbanísticos y residenciales normalizados, superando en parte los procesos de exclusión social.

Pero, a pesar de las mejoras de las últimas décadas en el campo de la inclusión social, a pesar de considerar a Granada un ejemplo de integración urbana de los gitanos, la investigación ha mostrado una realidad más compleja y una diferencia entre los barrios periféricos del Norte de la ciudad y el barrio histórico del Sacromonte.

En el barrio Norte se asientan viviendas degradadas en entornos con problemas de rechazo social. Los gitanos viven en viviendas en altura, en bloques de pisos que comparten con muchos vecinos y que representan un nuevo tipo de chabolismo vertical, y nuevas formas de segregación o re-segregación. Son lugares estereotipados asociados a la imagen del riesgo que aún se atribuye a la presencia de los Gitanos en Granada y que, al mismo tiempo, crean mayor estigmatización, degradación y exclusión de los gitanos. Son lugares que nadie considera como suyos, donde los gitanos no son propietarios de sus casas, a diferencia de los espacios del Sacromonte.

El Sacromonte es un espacio de resistencia donde se manifiesta la capacidad de acción individual y colectiva de los gitanos. Los gitanos del Sacromonte, llenando las cuevas vacías, han representado espacialmente y simbólicamente los rasgos de su cultura, pasando a través de las artes, del idioma, y de las viviendas. El Sacromonte conserva su identidad gracias a la actividad de familias enteras y de asociaciones que, con su trabajo y arte, contribuyen a la preservación de la identidad gitana del barrio y, al mismo

tiempo, desarrollan formas de turismo como fuente de ingresos. La identidad se teje en la permanente tensión entre identificación y afirmación de la diferencia. Identificarse como gitano, y negar la diferencia construida por procesos de reconocimiento externo, permite representar espacialmente y urbanísticamente algunas dinámicas que reflejan la identidad gitana. De esa manera, pasando por la autodeterminación y construcción de sus propios espacios en el Sacromonte, los gitanos evitan fenómenos de discriminación y nuevos procesos de guetización.

Auto-determinarse, en este sentido, favorece la idea de que las diferencias son positivas y constitutivas de la identidad. En estos términos, la diferencia es percibida por los gitanos como un equipaje de su historia colectiva. Por esta razón ellos tienen el deber de proteger su identidad frente a la disolución y la cancelación. De hecho, los gitanos en el Sacromonte han utilizado tres cuevas donde establecer un museo para difundir la cultura gitana y hacerla visible. Ellos, juntos con algunas asociaciones nacidas en los últimos años, consideran la transformación en términos progresistas, ignorando la posible regresividad de nuevas formas de discriminación y la construcción de nuevas fronteras (West 1992; Anthias 2001).

Además, se ha mostrado cómo un grupo de gitanas, adhiriéndose a la Asociación Gitanas Feminista por la Diversidad, con la intención de dar visibilidad a temáticas ligadas con la diferencia, discuten a la vez el feminismo, la cultura gitana, la discriminación y la situación actual de las mujeres gitanas. Preguntándose qué significa para ellas ser y reconocerse como gitanas feministas, pretenden ser catalizadores de un movimiento feminista gitano capaz de romper el rechazo y construir un futuro nuevo de participación.

Esto preserva el carácter ambivalente de la diferencia -capaz de vehicular las exclusiones y, al mismo tiempo, solicitar reconocimiento- y su carácter abierto -en términos de etnia, clase, género e identidad-. El carácter de pertenencia al grupo, de esta manera, puede tomar diferentes significados relacionados con el feminismo y el origen étnico, sin renunciar a reconocer su carácter de diversidad.

En el Sacromonte, el reconocimiento de la diversidad traza una frontera importante para la sociedad: los gitanos luchan contra la discriminación y el dominio del grupo mayoritario y, al mismo tiempo, vuelven a escribir los valores compartidos de pertenencia al grupo minoritario. La manifestación de un sentido de pertenencia al grupo se basa en ser gitana y, al mismo tiempo, feminista y diferente de los otros.

Una atención de este tipo para la diferencia se convierte en un recurso político. La investigación muestra que en Granada hay situaciones de multiculturalismo, que alguien llamaría cotidiano (Colombo, Semi 2006). La diferencia se utiliza como una forma de resistencia, para dar un sentido a las interacciones que tienen lugar en un contexto ya estructurado por los contenidos de la diferencia. Así vistas, las políticas de la diferencia, por un lado, trazan fronteras y distribuyen posibilidades de acción en manera asimétrica; pero, por el otro, crean un contexto donde son relevantes las habilidades y los recursos personales, materiales y simbólicos, para alcanzar los objetivos relacionados con la representación de la propia identidad. Es decir, la diferencia adquiere un carácter de recurso político, que los gitanos, como actores individuales o colectivos, utilizan en el intento de confirmar o negar las diferencias significativas que estructuran un contexto social determinado.

Este enfoque permite dar al tema de investigación que aquí se ha desarrollado un carácter de apertura y definición continua. En este caso, el concepto central de la identidad estaría ligado al de la ubicación social (Anthias 2002, 284), exclusión y espacios urbanos (Gupta, Ferguson 1992; Rose 1995; Relph 1997; Jackson 2000). Esto supone entender la diferencia como algo dinámico, y no fijo y estable. La diferencia, como rasgo de identificación, como sentido de pertenencia al grupo, es dinámica y depende de los contextos y de los significados que a esos se atribuyen. La diferencia de clase, género y etnia es una representación práctica; es decir, es un medio para justificar las divisiones más fundamentales de la sociedad, además de dar sentido a la vida cotidiana (West 2005).

El tema de la identidad, relacionada con las prácticas de construcción de la diferencia, es un tema en continuo desarrollo para las ciencias sociales. Por esta razón no se puede considerar este un trabajo exhaustivo sobre las prácticas de reconocimiento de las comunidades gitanas. Podría ser interesante, sin embargo, abrir la investigación a nuevos conocimientos a partir de los resultados del trabajo que aquí se presenta. Es decir, investigar la forma en que la representación de la diferencia se relaciona con las restricciones impuestas por los contextos y las situaciones históricas y sociales; e incluso cómo la diferencia puede ser el resultado concreto de la definición de límites y fronteras continuas, especialmente en los contextos urbanos de las grandes ciudades.

Entonces, en relación con la población gitana es interesante preguntarse: ¿cómo el uso del espacio cambia de forma diferente según los contextos?, ¿cómo los contextos afectan a los Roma más allá de los mecanismos de exclusión?

6. Conclusioni

Il nucleo centrale di questa tesi è l'interazione tra politica, spazio sociale e identità in Italia e in Spagna, dove ho sviluppato la mia analisi nei campi nomadi di Cagliari e a Granada. La ricerca si è svolta in due direzioni principali. In primo luogo, mostrando il legame tra il discorso dominante e le politiche destinate ai Rom, evidenziando in particolare la produzione e riproduzione di pratiche del senso comune e di eteroriconoscimento, attraverso la costruzione di campi nomadi e la domanda di nuovi progetti di inclusione abitativa. In secondo luogo, sottolineando la relazione tra i tipi di alloggio e i suoi abitanti Rom, focalizzando l'attenzione sui sistemi di rappresentazione della propria identità (individuale e collettiva) nello spazio.

Le interviste condotte a Granada e l'etnografia a Cagliari mostrano le complesse dinamiche di resistenza e di adattamento dei Rom in diverse aree urbane; inoltre evidenziano il rapporto ambiguo che lega gli abitanti dei campi nomadi di Cagliari e i cittadini del nord di Granada con coloro che li amministrano, così come la capacità dei Rom di trasformare questi spazi urbani. La ricerca ha dimostrato che i gagé (i non rom) definendo chi sono i Rom, legiferando e agendo in nome della tutela di una presunta identità che essi attribuiscono ai Rom, con il riconoscimento di alcune caratteristiche peculiari, o etichette (come il nomadismo in Italia e l'emarginazione a Granada) creano dispositivi di esclusione sociale.

Come ho dimostrato con l'etnografia, in Italia, e in particolare a Cagliari, i campi nomadi, progettati tramite leggi regionali degli anni Ottanta, racchiudono i Rom in un unico spazio urbano, e al tempo stesso li separano dal resto della società. Cioè, i campi nomadi sono confini, zone di esclusione e di controllo allo stesso tempo. Anche a seguito di nuovi progetti per l'inclusione -promossi dall'Amministrazione comunale- non sono stati prodotti miglioramenti significativi per ciò che riguarda un'abitazione dignitosa. A Cagliari esistono ancora molte forme di discriminazione e di esclusione urbana, perciò è molto difficile che i Rom possano vivere in appartamenti nel centro della città. Allo stesso tempo a Granada, dove i Rom non sono proprietari delle proprie abitazioni, si sono creati nuovi spazi di emarginazione e degrado. Le zone periferiche di nuova espansione della città, destinate a popolazioni marginali, infatti, sono diventate nuovi ghetti verticali.

La ricerca ha dimostrato anche che l'inclusione deve passare attraverso l'auto-riconoscimento dei Rom. Si è osservato come i Rom e i gitani enfatizzano la loro autonomia, come si auto-rappresentano. Cioè, rappresentando la loro identità nello spazio, riproducendo diverse dinamiche di resistenza, e valorizzando i propri simboli e le pratiche di identità, sono riusciti nel corso degli anni ad adattarsi al contesto urbano.

A Cagliari, all'interno del campo nomadi, i Rom hanno rappresentato spazialmente il significato che attribuiscono alla famiglia e alla parentela attraverso la distribuzione delle loro abitazioni. La stessa rappresentazione dello spazio è stata ricostruita all'interno degli appartamenti in cui oggi vivono, a seguito dello sgombero del campo nomadi.

A Granada, i gitani, dopo essersi appropriati delle grotte vuote, hanno trasformato il Sacromonte in un esempio di inclusione. Tale forma di inclusione passa attraverso la

fusione della tradizione spagnola e della cultura gitana a seguito dell'attività di alcune associazioni gitane nel corso degli ultimi anni.

Costruire e decostruire l'identità dei Rom

La tesi mostra come la "cultura" e l'identità dei Rom è separata dal contesto socio-politico, e si presenta come un insieme di riti, costumi e pratiche che rischiano di scomparire nella società occidentale (Piasere 1991 1999; Sigona 2002, 2005, Picker 2011). Questo insieme di tradizioni a volte è inteso come la causa del presunto sottosviluppo dei Rom, altre come un contenitore in cui scegliere cosa conservare e cosa scartare (Sigona 2011).

Per meglio mostrare le conclusioni della tesi qui presentata, è utile suddividere i risultati in due dimensioni che confermano l'inquadramento teorico proposto nel secondo capitolo.

La prima dimensione si collega alla costruzione sociale della differenza (Gergen 1999:). Il Rom inteso come individuo deviante è il prodotto della costruzione del discorso dominante e del senso comune, che subordina l'immagine della minoranza e riproduce e consolida il dominio e il potere del gruppo maggioritario. La costruzione sociale del diverso giustifica le politiche ad essi rivolte, che spesso sono il frutto di una non curanza della relatività delle culture. Quando i Rom sono arrivati in Italia dall'Ex Jugoslavia, durante la fine degli anni '70, le leggi che affrontavano l'"emergenza", giustificavano la costruzione di campi nomadi in tutto Italia e rispondevano alle necessità di una realtà che, anche se fosse mai esistita, era già profondamente trasformata a causa dei cambiamenti economici e sociali e dei nuovi flussi migratori (Mai 2002; Zetter, Griffiths, Sigona 2002).

Questa prima dimensione è caratterizzata dai processi di eteroriconoscimento (o riconoscimento esterno). Si tratta di una fase in cui cittadini, imprenditori morali, movimenti sociali, compaiono sulla scena pubblica per costruire la differenza dei Rom. Sono individui e movimenti che utilizzano la differenza come critica al gruppo minoritario, evidenziando la distanza dalla condivisione di valori e norme del gruppo maggioritario e la necessità di modificare tale devianza attraverso la partecipazione alla vita sociale dei gruppi Rom, l'inclusione educativa, il lavoro, la salute, e l'accesso ad una abitazione. Ma questa idea di inclusione non si costruisce sul rispetto della differenza, ma sull'esistenza della differenza stessa, carica di pregiudizi.

D'accordo con Sigona (2003, 2011) la ricerca ha infatti mostrato come in Italia il discorso pubblico costringe i Rom a vivere all'interno dei campi nomadi, sia già esistenti che di nuova costruzione, insistendo sull'etichetta del nomadismo come tratto identificativo delle popolazioni Rom. L'esistenza di stereotipi negativi veicolano, da una parte, emarginazione e esclusione nei campi in Italia, o nei quartieri periferici in Spagna, e dall'altra impediscono un pieno sviluppo dell'autostima e una piena partecipazione alla vita sociale (Fanon 1961). In questa fase, i diversi attori sociali coinvolti, sottolineano come la differenza sia la chiave di lettura della società: evidenziando la presenza della differenza, mettono in luce il carattere discriminatorio della maggioranza, incapace di

riconoscere le peculiarità culturali delle minoranze, orientata invece a rieducare il gruppo minoritario. La differenza è utilizzata principalmente per creare dispositivi di esclusione e revisione delle regole di comportamento, atte a garantire la rieducazione o l'assimilazione della minoranza.

Ma la ricerca ha mostrato anche l'esistenza a Granada di movimenti legati all'associazionismo gitano che, negli ultimi anni, e nuovamente nel 2016 con la creazione di una nuova associazione femminista, manifestano per il riconoscimento di uguali opportunità per i gitani. Manifestano, cioè, sulla premessa del riconoscimento come uguali cittadini, sulla base di una identità individuale –legata all'essere donna, gitana e femminista- e collettiva allo stesso tempo. (Baumann 2003). La differenza a Granada è percepita perciò come il risultato di pratiche discriminatorie, come una costruzione ideologica che legittima il dominio del gruppo maggioritario dominante, attraverso il potere. Il movimento gitano si riunisce con lo scopo di creare il primo congresso di gitane femministe: fanno della differenza e della diversità la manifestazione evidente delle volontà di esclusione del gruppo dominante (la società granadina, o la comunità gitana), che costruisce l'altro come inferiore, incompleto, per giustificare il proprio dominio.

L'origine della discriminazione non è solo materiale, basata sull'esclusione e la ghetizzazione dei gruppi Rom, ma anche simbolica, basata su un misconoscimento dei gruppi Rom che impedisce loro di sviluppare autostima e autonomia necessaria per costituirsi come soggetti eterodiretti.

Le politiche della differenza che si sono prodotte in Italia in particolare, si sono limitate a segnalare l'importanza di riconoscere i Rom esclusivamente come un problema da risolvere. I mass media, il discorso pubblico, i legislatori, le amministrazioni pubbliche hanno ottenuto attenzione pubblica in vista di una particolare devianza, creando un circuito di paura che richiama maggiormente l'attenzione sul problema. In questo modo legislatori, politici e attori sociali addetti al controllo, segnalano l'importanza di riconoscere i Rom come problema pubblico. Le conseguenti politiche della differenza che si creano, trasformano la quotidianità dei Rom e il loro stile di vita. Questo si verifica all'interno di un campo nomadi a Cagliari o di un blocco di appartamenti a Granada, dove le scelte personali dei Rom, la loro vita quotidiana, diventano questioni di rilevanza pubblica (Zaratesky 1995).

Le politiche della differenza, di esclusione in Italia e di inclusione in Spagna, sono ad ogni modo orientate a decostruire l'identità dei gruppi Rom e la loro quotidianità. Cioè, si impegnano nel mostrare il carattere discriminante della cultura dominante e a offrirsi come tutela di un'identità Rom che è costruita e riconosciuta esclusivamente dal gruppo dominante (i gagé) ma che non si riflette con quella auto-definita dai Rom.

La costruzione esterna della differenza consente perciò di costruire e decostruire le relazioni di potere e di dominio connettendole alle rappresentazioni dei gruppi minoritari (Berstain 2015). In tale dimensione si conferma perciò l'influenza della prospettiva fenomenologica (Berger, Luckmann 1966), della teoria etnometodologica (Garfinkel 1967) e di quella drammaturgica (Goffman 1959).

Il problema Rom a Cagliari, e le varie politiche di inclusione proposte in Spagna mettono in luce come la realtà sociale sia il risultato di pratiche e procedure che la costituiscono come realtà data. Evidenziano che ciò che appare come ontologico e vero

per tutti, è in realtà, il risultato di una costruzione sociale, di una continua opera di revisione, modifica, proposte, aggiustamenti che sono radicati nella condizione storica e sociale di ogni gruppo.

In Italia, negli anni Ottanta, le leggi sui campi nomadi rispondevano a nuove trasformazioni sociali e contribuivano a orientare le politiche della differenza verso le discussioni sulle società multiculturali (Melucci 2000; Hall 2000). Tali leggi hanno creato campi nomadi, che oltre a essere istituzioni totali (Goffman 1968) o iperghetti (Wacquant 2004) hanno acceso sul piano delle interazioni tra gruppo dominante e minoritario diverse tensioni, lasciando spazi a una molteplicità di contestazioni locali. Inoltre l'intensificarsi dell'arrivo di gruppi Rom negli ultimi anni, e dunque l'intensificarsi di nuovi flussi culturali (Appadurai 2001) colorano in modo nuovo la società italiana. Costruire la differenza, e proporre allo stesso tempo un'adeguata soluzione, diventa così una preoccupazione costante. Pongono al centro il tema dell'Alterità, decostruendo le categorie che definiscono il Noi e il Loro (Young 2005; Hall 2006; Belsey 2002).

La seconda dimensione tende ad enfatizzare l'autonomia del gruppo minoritario: alla rappresentazione negativa della differenza costruita dai gruppi maggioritari e dagli imprenditori morali, si affianca, nell'azione collettiva del gruppo Rom, la produzione di una auto-rappresentazione, che valorizza le proprie specificità e i propri caratteri identitari, fondando il proprio *Self* come un'alternativa rispetto a quello attribuito e identificato dal gruppo dominante.

L'analisi etnografica mostra come, d'accordo con quanto sostenuto da Fraser (2007), la differenza può essere trasformata dai Rom in un confronto continuo, in una possibile risorsa orientata a destabilizzare le opposizioni simboliche che sono alla base delle differenziazioni di gruppi esistenti. Se, cioè, per gli italiani, i Rom non vogliono integrarsi, non vogliono rispettare norme e valori del gruppo dominante, sono pericolosi, non si lavano e rubano, allora gli stessi Rom approfittano inversamente dello stereotipo e lo rappresentano attraverso diverse azioni quotidiane: andando a mendicare per esempio, o riadattando gli spazi gagé secondo l'identità Rom, come si è mostrato nella ricerca etnografica.

La seconda dimensione emersa dalla ricerca rimanda a un'azione collettiva che ha come obiettivo non soltanto una critica al gruppo dominante, ma anche un'auto-determinazione. I gruppi Rom infatti, prendendo atto della realtà dei rapporti sociali che caratterizzano la società dominante, mettono in evidenza la loro identità e volontà di inclusione rifiutando l'omologazione al modello maggioritario. Qui la differenza non è più una rappresentazione negativa che crea la realtà sociale, e che deve essere superata: superare la differenza vorrebbe dire omologarsi al modello maggioritario. La differenza deve essere intesa invece come specificità dell'identità Rom, una differenza costituita da simboli e valori differenti rispetto al gruppo dominante. Riappropriarsi della propria specificità, dei propri caratteri di appartenenze e riconoscimento nel gruppo minoritario, è il requisito fondamentale per sviluppare la propria soggettività individuale e collettiva. La propria differenza è orgoglio, è elemento costitutivo della propria identità a cui non è possibile rinunciare.

Dunque, se le politiche rivolte ai Rom hanno costituito confini netti e psicologici che distinguono i gruppi sociali, sia urbanisticamente che simbolicamente, allora la richiesta principale dei Rom diventa il riconoscimento della propria specificità culturale,

individuale e collettiva. Così si sottolinea la necessità di vedersi organizzati nello spazio, di riprodurre nello spazio la propria struttura organizzativa e familiare (come si è analizzato all'interno dei campi di Cagliari e nell'appartamento abitato da una giovane famiglia Rom, o nel Sacromonte di Granada).

D'accordo con Marion Young (1996, 208) si sottolinea anche l'importanza di essere riconosciuti come gruppo che, partendo dalla propria condizione di discriminazione e esclusione, diventa autonomo e costituisce un necessario momento di crescita e auto-coscienza.

A Cagliari la richiesta di riconoscimento passa attraverso la disposizione dello spazio, attraverso l'uso degli spazi pubblici (come si è visto il Mercato Civico) per praticare un'attiva che, per quanto disprezzata dai gagé, si fonda sull'orgoglio di essere Rom.

A Granada i movimenti gitani e, in ultima fase, quelli gitani-femministi, si sono costituiti in un tessuto sociale e urbano che già riconosceva la peculiarità dell'identità gitana, e lo rappresentava spazialmente nel Sacromonte. Infatti, con il gesto di riappropriarsi delle cuevas nel Sacromonte, di riappropriarsi cioè di quell'identità che la cultura dominante in altri contesti (come quello italiano) ha insegnato a disprezzare, proclamano un'identità da esaltare. A Granada le gitane spagnole esaltano il proprio orgoglio di essere diverse dai *payos* (i non gitani), ma anche diverse dalle altre femministe, considerando il femminismo occidentale borghese.

Creare un'associazione che si chiama “Gitane femministe per la Diversità”, eliminare i caratteri gagé dagli spazi per rappresentare il significato della propria cultura, riprodurre all'interno di spazi creati dai gagé i rituali più intimi attraverso una simbologia sconosciuta al gruppo dominante, significa non soltanto richiedere di essere riconosciuti, ma anche enfatizzare le differenze e favorire la loro proliferazione. D'accordo con Melucci (1982, 1996), dunque, la nascita di questi movimenti si basa sulla dimensione espressiva dell'azione e hanno come obiettivo la rappresentazione della propria identità. La differenza perciò è utilizzata come elemento critico da cui partire per esplorare l'identità, individuale e collettiva, e per sperimentare dunque nuove forme di rappresentazione, comunicazione di espressione di tale identità. D'accordo con Bernstein (2005, 2015) la differenza diviene strumento per contrastare le strutture dei gruppi dominanti e trasformare la società. La differenza in tale dimensione serve per i Rom, non soltanto per determinarsi in termini di partecipazione e inclusione, ma anche per rendere pubblici e visibili spazi e dinamiche di vita precedentemente privati, considerati non consoni ai valori del gruppo dominante.

Ciò che si è cercato di mostrare attraverso l'etnografia a Cagliari conferma quanto sostenuto da Geertz (1973) riguardo l'antropologia interpretativa. Sottolinea che i valori, le conoscenze e le verità sono relative, dipendono cioè dal contesto sociale e culturale entro cui sono prodotte. Quanto osservato a Granada con la nascita del movimento gitano-femminista evidenzia non soltanto il carattere di costruzione sociale della differenza, ma anche lo stretto legame con il potere.

Confermando quanto sostenuto da bell Hooks (1998), la critica al potere è interna al gruppo gitano: le donne mettono in discussione la possibilità di “una” e “unica” specifica differenza che caratterizza tutte le donne gitane e denunciano l'emergere di modelli di differenza, non soltanto etnica ma anche di genere, che sono rappresentativi di una parte ben specifica dei gruppi gitani, non soltanto in Spagna ma in tutta Europa.

La rappresentazione dell'identità da parte dei Rom a Cagliari e dei gitani a Granada mostra come sia possibile ridefinire le componenti culturali e simboliche della differenza (Buttler 1990, 1993). Voler essere riconosciuti auto-definendo la propria identità significa rovesciare le categorie dicotomiche: i Rom a Cagliari, nello specifico, rappresentano con il *Mangel* ciò che la maggioranza considera negativo ma che per il gruppo minoritario è positivo. Rovesciano lo stereotipo, approfittano dello stereotipo per decostruire le categorie sociali. La loro azione dunque consiste in un gioco continuo di spiazzamento, in una rappresentazione del quotidiano come unico modo per sfuggire ai confini, alle convenzioni e ai vincoli del potere maggioritario.

La rappresentazione dell'identità Rom nello spazio consente di evidenziare e denunciare come le differenze che hanno rilevanza sociale, costituiscono il modo in cui il potere si stabilizza. Nelle pratiche di etero riconoscimento, infatti, definire la differenza, la diversità, l'esistenza di un nemico pubblico è l'elemento centrale che, come direbbe Weber (1958), consente al potere di fissarsi e di esercitare forme di dominio e di esclusione.

Alla discriminazione e ai confini fisici e psicologici i Rom di Cagliari rispondono con gli *habitus*, sfidando cioè il dominio attraverso le più banali e abitudinarie pratiche quotidiane.

A Granada invece la sfida appare più radicale, e l'auto-definizione passa attraverso altre strade. Non si tratta infatti soltanto di chiedere una inclusione più efficace, il superamento dei confini della periferia Nord della città, e nemmeno, come si è mostrato a Cagliari, di scegliere i propri spazi protetti e isolati entro cui rappresentare la propria identità. È una richiesta di riconoscimento che passa attraverso il rimettere in discussione le norme del gruppo gitano. Ovvero, non chiedono di essere rispettati per ciò che sono (a differenza di Cagliari infatti sono diversi i passi in avanti in termini di inclusione educativa, sanitaria, lavorativa e abitativa). I gitani e le gitane del Sacromonte di Granada si chiedono: “cosa vuol dire essere gitane e essere femministe allo stesso tempo?”. Vogliono ridiscutere le regole e i sentimenti di appartenenza al gruppo stesso, per cercare di ribaltare le posizioni di dominio (Piccone 2003; Hall 2006).

Campi e pratiche di riconoscimento dei Rom a Cagliari

Per il discorso politico e il senso comune, in Italia i Rom sono coloro che vivono nei campi nomadi. (Arrigoni, Vitale 2008). Questa convinzione esercita una forte influenza sulle politiche pubbliche rivolte a questa popolazione. Basandosi su ampie generalizzazioni connesse alla presunta propensione delle comunità Rom alla criminalità, alla devianza, al nomadismo, il gruppo dominante crea e veicola l'immagine della minoranza Rom come un gruppo che si vuole auto-emarginare (Sigona 2005, 2011, 2016) e che vuole vivere nei campi nomadi (Hermanin 2011; Hepworth 2012).

La ricerca ha analizzato la costruzione sociale dei campi nomadi come risultato di politiche pubbliche dettate dall'odio collettivo (Appadurai 2005) e allo stesso tempo gli effetti prodotti dai campi nomadi. Da una parte, infatti, i campi nomadi influenzano le pratiche di costruzione del senso comune che circonda questa popolazione, alimentando

continuamente stereotipi negativi connessi all'esclusione, al degrado, allo sporco e alla contaminazione. Come si è visto nella ricerca la Romfobia passa attraverso tutti i sensi, ma quello più colpito è senza dubbio la vista -la prossimità urbana dei Rom e la vista del degrado preoccupa i cittadini- e l'olfatto -i Rom "puzzano perchè non si lavano" -.

Ma il campo stesso riproduce continuamente problematiche legate all'igiene e al degrado, diffondendo la paura del contagio e alimentando quindi il circuito di panico da parte dei cittadini non Rom (Bauman 1999). Così la protesta del cittadino è fondamentale nel processo di costruzione del problema (Dal Lago 1994). Protestare infatti contro il degrado prodotto dal campo nomadi, conferisce al problema costruito socialmente un valore di verità, e spinge l'Assessore alle Politiche sociali a optare per la scelta dello sgombero del campo nel 2012.

I campi d'altra parte condizionano la quotidianità e le condizioni di vita dei Rom, che, utilizzando le parole di Bauman (1999), rappresentano tanto il prodotto quanto i mezzi di produzione del loro incessante processo di costruzione dell'identità. Il campo diventa infatti parte della loro identità e dei loro corpi (Bourdieu 1977). Il campo nomadi rappresenta un non-luogo paradossale (Augé 1992), che rende invisibili gli individui, ma allo stesso tempo li proietta nell'immaginario pubblico come un collettivo pericoloso. Ciò dà luogo a due considerazioni.

In primo luogo si evidenzia il problema dell'impatto a lungo termine delle politiche italiane, che hanno prodotto la segregazione delle comunità Rom nei campi. Le politiche pubbliche, fondate su campagne di odio e paura collettiva nei confronti dei Rom, fanno sì che i Rom continuino ad essere percepiti ciclicamente come minaccia per la società. Questa paura per il diverso conferisce ai decisori pubblici il dovere di porre rimedio alla percezione di insicurezza del cittadino. In questo modo si adottano soluzioni che in Italia, e nello specifico a Cagliari, ruotano sempre intorno alla costruzione di confini Noi/Loro. I confini sono fisici: si è visto infatti come nello specifico i campi nomadi siano urbanisticamente i contenitori di ciò che è considerato il "problema". Ma quando il campo viene sgomberato le barriere diventano anche psicologiche. I Rom, come effetto della costruzione della devianza, accettano infatti l'etichetta di deviante posta dal gruppo dominante, e riproducono, anche dopo lo sgombero del campo attrezzato, un nuovo campo nella periferia della città (si è visto il caso di Selargius).

In altre parole, il discorso dominante sui Rom -come popolo nomade che rifiuta qualsiasi forma di integrazione nella società consolidata- (Brunello 1996), ha prodotto il campo. Ma il campo e il suo sistema di amministrazione e controllo, a sua volta, reifica il discorso, regolando e mediando le interazioni tra i detenuti (Goffman 1959) e il mondo esterno. Per Foucault (1984), lo spazio è fondamentale in ogni forma di vita comune e in ogni esercizio del potere. La triade potere/sapere/spazio rivela un'intima connessione, un 'nesso cruciale' (Massey 1984; Soja 1989), dove le strutture di significato, che sono implicate nella produzione e nell'uso del potere, sono loro stesse prodotte in specifici spazi.

La concettualizzazione di Foucault ritorna due volte nella mia ricerca condotta nel campo di Cagliari. In primo luogo perchè le relazioni sociali sono necessariamente spaziali, e il potere opera spazialmente, o attraverso la gestione degli spazi. Il concetto di potere ha fatto da guida nell'illuminare la spazialità degli incontri tra i residenti del campo e l'apparato statale; per vedere la dimensione quotidiana delle operazioni

attraverso gli attori sociali legati al controllo (gli assistenti sociali, gli insegnanti del campo) e i funzionari amministrativi che reificano etichette istituzionali.

“Integrazione” infatti nel campo di Cagliari vuol dire rispettare le regole che la società impone, a partire in primo luogo dall'istruzione. Ma il concetto di istruzione all'interno del campo si trasforma in ri-educazione alle regole del gruppo maggioritario, e, usando un'espressione di Foucault, al disciplinamento dei corpi (1975). Per le maestre del campo nomadi infatti, il Rom, a causa della sua cultura, del suo stile di vita, dell'educazione impartita dai genitori, è un individuo in “ritardo”. Da qui la necessità di insegnare ai Rom le regole di igiene e pulizia, dato che sarebbe quasi impossibile ottenere risultati scolastici con loro, che sono “diversi”. La scuola del campo nomadi è una scuola concepita per civilizzare i Rom, per insegnare loro le “buone maniere” (Elias 1982). Ma è anche un'istituzione rivolta all'apprendimento della cultura del gruppo dominante (Becker 1987), delle norme basiche legate alla pulizia, considerata dagli italiani un'avversione dei Rom e non una conseguenza della vita nei campi.

Infatti, i campi producono conseguenze materiali nella vita dei suoi residenti. Vivere in un campo dal 1995 al 2012 colpisce la vita dei residenti in molti modi. Nelle strategie di sussistenza, negli atteggiamenti verso i non Rom, ma anche nella salute. La vita nei campi, a causa delle condizioni igienico-sanitarie non adeguate, e, in generale, delle condizioni abitative, espone i Rom a diversi rischi per la salute. Tra i *Rom Xoraxané* sono infatti molto comuni i casi di asma, di insufficienza respiratoria e di disturbi legati all'alimentazione. La vita nei campi, infatti, non è organizzata in modo che i Rom possano seguire uno stile di vita salutare e un'alimentazione corretta. Tali fattori li spingono a ricorrere frequentemente ai centri di emergenza sanitaria e a non preoccuparsi della prevenzione. I casi di razzismo e discriminazione, inoltre, sono comuni nelle strutture sanitarie, e per questo motivo i Rom preferiscono riferirsi ai medici con i quali hanno costruito un rapporto di fiducia negli anni. La ricerca ha mostrato un caso specifico di discriminazione connesso alla gravidanza di Svletana, che, dopo l'accaduto, ha preferito evitare ulteriori visite ginecologiche.

La vicinanza forzata, prodotta dal campo e dovuta alla sua struttura, aggrava le tensioni interne, favorisce il controllo della comunità, e priva gli individui della privacy. Nello spazio campo, i diritti individuali vengono sostituiti e respinti nel processo di rivendicare un'estensione del potere da parte del gruppo dominante che ha ideato il campo e che lo gestisce (Agamben 1995, 2003; Ek 2006). Nel campo, parafrasando Goffman (1969), detenuti affrontano quotidianamente situazioni di estrema asimmetria del potere, sotto la minaccia permanente di essere ri-organizzati spazialmente all'interno del campo (un'amministrazione comunale nel 2010 propose la costruzione di un muro interno al campo per dividere due famiglie) o essere spazzati via, se o quando le circostanze politiche locali cambiano.

Modificare l'organizzazione nello spazio dei Rom, che sia all'interno di un campo o all'interno di un appartamento a seguito di uno sgombero, incide fortemente sull'identità del gruppo. Il campo influenza le vite dei Rom anche e soprattutto nella costruzione e ricostruzione della loro identità. Ricostruire l'identità è infatti, per i Rom, un processo che permette loro di dare un senso allo spazio, alle interazioni che si creano nello spazio, a ribaltare l'esclusione. Infatti, lo spazio non è un contesto “innocente” e “depoliticizzato” di interazioni sociali (Lefebvre 1991; Soja 1989), è, invece, il prodotto delle interazioni e svolge un ruolo chiave nella produzione e riproduzione di potere e identità.

Questi punti di vista concettuali sono al centro dei risultati della ricerca che mostrano il legame tra il discorso pubblico, incentrato sul nomadismo e sullo stereotipo, i luoghi (i campi nomadi e le abitazioni in seguito allo sgombero) e gli abitanti del campo. L'esperienza del campo nomadi è incarnata nei residenti, si riflette nella loro soggettività e identità e, prendendo in prestito l'espressione di Harvey (2000), concede loro di crearsi "spazi di speranza".

L'esperienza del campo lascia cicatrici permanenti sui suoi abitanti che reagiscono in senso pratico alla rappresentazione negativa della differenza costruita dai gruppi maggioritari. Lo sguardo etnografico ha rivelato che gli obblighi, i vincoli, i protocolli imposti dal gruppo dominante, sono rimodellati, piegati, modificati dalle pratiche quotidiane dei Rom. Nelle interazioni sociali il campo perciò non soltanto è uno sfondo, un contesto, ma gioca anche il ruolo centrale nella rappresentazione dell'identità Rom.

L'adozione del parere che lo spazio è socialmente costituito ha importanti implicazioni per il processo di soggettivazione, perché rivela l'importanza della spazialità per creare e sostenere un senso di sé (Pile, Thrift 1995). Tale prospettiva conferma la visione costruzionista della differenza -che dipende quindi da condizioni storiche e sociali e può essere contestata e trasformata- ma ha permesso anche di mostrare gli effetti che tale costruzione produce. Considerare infatti la costruzione sociale della differenza dei Rom, della "diversità" dei Rom come un "fatto sociale" perché confermato dal senso comune, ha implicazioni reali nella vita delle persone. La produzione e la definizione di confini ha rilievo sociale nel momento in cui produce effetti (More et al 2003). La costruzione sociale della differenza dei Rom è utilizzata da loro stessi per essere contestata e modificata.

È in questo spazio di utilizzo della differenza, e di resistenza allo stereotipo, che i Rom manifestano la capacità di azione e riproduzione di una identità individuale e collettiva.

L'etnografia ha mostrato il modo di utilizzare lo spazio nel campo nomadi. Questa lettura ha permesso di capire tutti i vincoli di parentela dei membri della comunità di *Xoraxané* che viveva nel campo nomadi della 554 di Cagliari. La posizione delle case riflette il significato che i Rom attribuiscono ai legami di parentela, seguendo i vincoli di patrilineità e virilocalità. La configurazione spaziale della popolazione Rom mostra, inoltre, le relazioni di produzione all'interno dei membri della comunità, formando, all'interno del campo nomadi, cortili comuni limitati psicologicamente.

La ricerca ha mostrato che le stesse dinamiche spaziali sono state riprodotte anche all'interno di un nuovo campo, a Selargius, nato dopo l'espulsione di una famiglia dal campo di Cagliari nel 2008. La lettura dello spazio mostra che, come osservato per i *Xoraxané* di Cagliari, anche il campo di Selargius riflette le stesse dinamiche di produzione, di divisione dello spazio e di organizzazione in base ai vincoli familiari.

Frequentare quotidianamente, inoltre, la famiglia nucleare di Edir e Svetlana ha permesso di mostrare che, nonostante lo sgombero del campo, anche all'interno di un appartamento la lettura dello spazio è identico. I giovani Rom ricordano con nostalgia il campo nomadi solo per l'opportunità di condividere la quotidianità con la famiglia estesa, ma ora apprezzano la dimensione privata della casa.

Anche all'interno della casa i Rom rappresentano e spogliano dei tratti culturali gagé lo spazio. La ricerca mostra infatti come la giovane coppia sia riuscita a rappresentare un

mini campo all'interno dell'appartamento, rispettando il significato che gli spazi assumono per i Rom. La disposizione dei mobili e dei divani nel salotto crea nell'appartamento un grande spazio centrale ricoperto di cuscini colorati che conferisce alla stanza una sensazione di ampiezza. Diversamente dal campo, nell'appartamento lo spazio è considerato proprio e, per questo motivo, essi desiderano migliorarne la qualità. Per dare una nuova immagine alla casa, i Rom, infatti, cambiano ogni giorno la disposizione dei mobili in tutte le stanze. L'etnografia ha inoltre mostrato le principali novità introdotte in casa: si tratta dell'uso della cucina –che non ha determinato un miglioramento nell'igiene alimentare dei Rom- e dell'uso del bagno.

Si mostra cioè come, ancora una volta, i Rom hanno dimostrato la capacità di ottenere alcuni vantaggi dall'inversione dello stigma, e di costruirsi una propria identità all'interno degli spazi che i gagé gli affidano.

Un caso specifico riguarda il contesto della strada, uno spazio di riproduzione dinamica dell'identità connessa alla creazione delle reti economiche e di attività non accettate dal gruppo dominante. Durante una giornata di elemosina (*Mangel*) al Mercato Civico ho potuto infatti indagare il significato di una delle pratiche più condivise dai Rom di Cagliari. Dopo aver indossato i vestiti Rom per l'occasione, dopo aver appreso l'arte del *Mangel*, le espressioni e il linguaggio, sia verbale che del corpo, da utilizzare durante la giornata, quella del *Mangel* fu l'occasione in cui mi sono stata considerata una "nativa". Questo perciò mi ha permesso osservare le dinamiche di interazione tra i Rom e i gagé e il significato di tale pratica. Il *Mangel* permette di sopravvivere a molti Rom di Cagliari, soprattutto nei periodi in cui la raccolta del ferro non è proficua, e allo stesso tempo rappresenta una piccola fonte di reddito per soddisfare le necessità quotidiane della famiglia. È anche la risposta di adattamento dei membri di un gruppo stigmatizzato, discriminato e ghettizzato, che vive una realtà sociale e economica che non gli offre nessuna prospettiva di reddito.

Andare a *Mangel* rappresenta il possesso di un'identità deviante e socialmente costruita sullo stigma dell'essere diversi e sul disprezzo dei gagé. Ma allo stesso tempo, permette ai Rom di reagire utilizzando i simboli della cultura dei gagé, rimarcando lo stigma che la società già gli ha imposto. Cioè, il *Mangel* permette loro di costruirsi una identità, una barriera psicologica, tramite un'attività che i gagé considerano vergognosa.

Rimarcare le frontiere culturali, penetrare negli universi simbolici dei gagé utilizzando a proprio favore le loro fobie, permette di rappresentare nuove scene legate all'identità. Questo processo ha l'obiettivo di cercare di utilizzare a proprio vantaggio tutte le situazioni, compresi gli stereotipi, in cui i Rom sono relegati. La mendicizia si basa nella costruzione di un tratto culturale collettivo e interattivo. Significa rafforzare i legami familiari e le relazioni di collaborazione attraverso un valore comune attribuito al lavoro e alla capacità di accedere e manipolare gli universi simbolici non Rom. In un continuo processo di costruzione e definizione dell'identità Rom basata sull'opposizione Rom/gagé, il Magel permette ai Rom di vivere la propria identità in maniera flessibile, adattandosi e ri-adattandosi agli spazi gagé.

Coerentemente con il marco teorico che ha accompagnato il corso della ricerca, i risultati confermano quanto esposto da diversi sociologi sul carattere dinamico dell'identità (Blumer 1968; Melucci 1982, 2000; Brubaker 2000, 2002; Woodward 2002). In questi termini, non solo la mendicizia, ma anche i rituali funebri mostrano come l'identità Rom sia composta da elementi costruiti e negoziati tramite frequenti

processi di relazioni che tengono uniti gli attori. Queste relazioni si definiscono attraverso una lingua condivisa dal gruppo Rom, incorporando un insieme di rituali e pratiche culturali.

Tale aspetto si è notato apertamente durante i rituali funebri dei Rom, e in particolare durante la *Daca* (il banchetto funebre) che ha permesso di indagare, attraverso un punto di vista interno al gruppo, le pratiche di costruzione dell'identità Rom, il senso di appartenenza alla comunità all'interno di un campo nomadi creato da chi non è Rom. Il processo di costruzione dei riti si basa costantemente, da un lato, sull'eliminazione di tutte le cose del defunto, sulla paura del ritorno dei defunti, e dall'altro sull'evitare la contaminazione, e quindi sulla purificazione. Sporco e contaminazione sono due elementi che tornano costantemente durante il rito, confermando il pensiero di Mary Douglas (1966) sulla centralità di questi valori nei rituali. Sono elementi che durante il banchetto funebre si esprimono con il divieto di nominare il morto e stabilendo una linea interna vivi/morti, che permette di non tagliare mai "la strada" al defunto.

Granada e le forme di multiculturalismo

Le politiche della differenza costituiscono una forma specifica, traducibile in una dimensione pratica, di costruzione di disuguaglianze, e di resistenza allo stesso tempo (Colombo 2007).

Questo si è verificato a Cagliari, dove si è mostrato le pratiche di auto-riconoscimento e definizione dell'identità dei Rom in seguito agli esiti delle politiche pubbliche ad essi rivolte, ed è visibile anche a Granada. Le differenze *gitanos-payos*, così come quelle *Roma-gagé*, sono considerate sia dei vincoli imposti dai contesti e dalle situazioni storico-sociali in cui si agisce, sia il risultato concreto di pratiche continue di differenziazione e di definizione dei confini.

Negli ultimi trent'anni le autorità pubbliche di tutti i livelli governativi hanno incluso nella loro agenda il tema dell'inclusione della popolazione gitana. Lo sviluppo dello Stato sociale tramite l'universalizzazione del sistema educativo e sanitario, il rafforzamento del sistema di protezione del mercato del lavoro, la consolidazione di un sistema pubblico di servizi sociali, ha avuto un impatto positivo sulle condizioni di vita di molti gitani che hanno beneficiato di tali misure. Queste persone ne hanno beneficiato, però, non per la loro condizione di gitani e gitane, ma per essere persone che si trovavano in situazioni di maggiori svantaggi sociali. Tra le misure a carattere specifico è stata fondamentale l'attività e la programmazione di organizzazioni non governative (ONG) del movimento associativo gitano che lavora a favore dello sviluppo della popolazione gitana.

In termini generali, il progresso dei gitani è il risultato delle politiche che, a partire dagli anni Ottanta, sono rivolte alla comunità, e che si sono focalizzate nel compensare svantaggi e facilitare la promozione sociale. Tuttavia, affinché si possa parlare di inclusione sociale effettiva, la strada da percorrere è ancora molto lunga per ciò che riguarda il lavoro, la salute, l'istruzione e l'abitazione.

In particolare la ricerca ha mostrato il risultato delle politiche pubbliche in termini di soluzioni abitative a Granada. Le politiche dei governi democratici in Spagna hanno inciso in maniera definitiva includendo molte famiglie gitane in contesti urbanistici e residenziali, superando, in parte, i processi di esclusione sociale.

Ma, nonostante i miglioramenti degli ultimi trent'anni, nonostante Granada si consideri un esempio di integrazione urbana della comunità gitana, la ricerca ha mostrato una realtà più complessa e una sostanziale differenza tra i quartieri periferici del Nord della città e il quartiere storico del Sacromonte.

Nel quartiere Nord ci sono abitazioni degradate in contesti caratterizzati da esclusione sociale. I gitani vivono in abitazioni sviluppate verticalmente, in blocchi di appartamenti che condividono con molti vicini e che rappresentano un nuovo tipo di baraccopoli verticale, e quindi nuove forme di segregazione e ri-segregazione. Sono luoghi stereotipati associati all'immagine del rischio che ancora si attribuisce alla presenza dei gitani a Granada, e che creano maggiore stigmatizzazione, degrado e esclusione dei gitani. Sono luoghi che nessuno considera propri, dove i gitani non sono proprietari delle loro abitazioni, diversamente dagli spazi del Sacromonte. È in questo spazio di utilizzo e di resistenza che si manifesta infatti la capacità di azione individuale e collettiva dei gitani.

I gitani del Sacromonte, appropriandosi delle grotte vuote, hanno rappresentato spazialmente e simbolicamente i tratti della loro cultura, utilizzando le arti, la lingua e, in generale, i contesti abitativi. Infatti, il Sacromonte conserva la sua identità grazie all'attività di intere famiglie e associazioni che, con il loro lavoro e la loro arte, contribuiscono a preservare l'identità gitana del quartiere, e, allo stesso tempo, sviluppano forme di turismo come fonte di reddito.

L'identità si tesse nella costante tensione tra identificazione e affermazione della differenza. Identificarsi come gitani, e negare la differenza costruita tramite processi di riconoscimento esterno, permette di rappresentare spazialmente e urbanisticamente alcune dinamiche che riflettono la complessità dell'identità gitana. In questo modo, con l'autodeterminazione e la costruzione dei propri spazi nel Sacromonte, i gitani riescono a evitare fenomeni di discriminazione e nuovi processi di ghetizzazione che invece si sono verificati nel Nord della città.

Essere autonomi in questo senso, favorisce l'idea che le differenze siano positive e costitutive della propria identità. In questi termini la differenza è percepita dagli stessi gitani come un bagaglio della propria storia collettiva, per cui hanno il dovere di proteggerla dalla dissoluzione, e dalla cancellazione. Per questo i gitani del Sacromonte hanno utilizzato tre grotte per allestire un museo dove divulgare la loro cultura, e renderla visibile. I gitani del Sacromonte, e le associazioni nate nel corso degli anni, considerano la trasformazione in termini progressisti, ignorando il possibile carattere regressivo di nuove forme di distinzione e di nuovi confini (West 1992; Anthias 2001).

Inoltre, nel Sacromonte un gruppo di gitane, aderendo all'Associazione Gitane Femministe per la Diversità, con l'intenzione di dare maggiore visibilità alle tematiche connesse con la differenza, si confrontano su femminismo, cultura gitana, discriminazione e sull'attuale situazione delle donne gitane. Chiedendosi cosa significa per loro essere e riconoscersi come gitane femministe, vogliono creare un movimento

femminista gitano capace di rompere il rifiuto e costruire un nuovo futuro basato sulla partecipazione.

Questo conserva il carattere ambivalente della differenza -capace di veicolare esclusioni ma allo stesso tempo richieste di riconoscimento- e il suo carattere aperto -in termini di etnicità, classe, genere e identità- che può assumere significati diversi legati al femminismo e all'appartenenza etnica pur senza rinunciare a riconoscere il proprio carattere di diversità. Nel Sacromonte il riconoscimento della propria diversità ha dunque successo perché traccia un confine socialmente significativo: i gitani lottano contro le discriminazioni e vincolano i comportamenti del gruppo di appartenenza. La manifestazione del senso di appartenenza al gruppo si basa nell'essere gitana, e, allo stesso tempo, femminista e diversa dagli altri.

Un'attenzione di questo tipo per la differenza diventa una risorsa politica. La ricerca mostra a Granada situazioni di multiculturalismo che alcuni definirebbero quotidiano (Colombo, Semi 2006), dove la differenza viene utilizzata come forma di resistenza, per dare, cioè, un significato alle interazioni che avvengono in un contesto già strutturato da definizioni di differenza. Così riviste, le politiche della differenza, da una parte tracciano confini e distribuiscono in modo asimmetrico le possibilità di azione; ma dall'altra creano un contesto in cui risultano rilevanti le capacità personali e le risorse, materiali e simboliche, dei soggetti per agire in base a determinati obiettivi connessi alla rappresentazione della propria identità. Ovvero, la differenza assume il carattere di risorsa politica, che i gitani, come attori individuali o collettivi, utilizzano nel tentativo di confermare o contestare le differenze significative che strutturano un particolare contesto sociale. Questo approccio consente di mantenere aperto il tema di ricerca che qui si è sviluppato. In questo caso il concetto centrale è quello di *social location* (collocazione sociale) (Anthias 2002, 284) che assume l'esistenza della differenza senza considerarla fissa e stabile. La differenza, intesa come tratto identificativo di appartenenza al gruppo, è dinamica, e dipende dai contesti e dai significati. Le differenze di classe, di genere e di appartenenza etnica sono rappresentazioni pratiche: ovvero, sono un mezzo per giustificare le più fondamentali divisioni della società, ma anche per dare senso alla realtà quotidiana (West 1005).

Essendo, perciò, quello dell'identità e della differenza, un tema in continuo sviluppo per le scienze sociali, non si considera questo un lavoro esaustivo sulle pratiche di riconoscimento delle comunità gitane. Potrebbe essere interessante invece aprire la ricerca a nuovi spunti di riflessione partendo dai risultati del lavoro che qui si è presentato per indagare come la rappresentazione della differenza sia connessa ai vincoli imposti dai contesti e dalle situazioni storico-sociali, o come invece possano essere il risultato concreto di pratiche continue di definizione di confini, soprattutto in contesti urbani delle grandi metropoli.

Perciò, In relazione ai Rom e alla definizione della propria identità è utile chiedersi: Come cambia l'uso dello spazio secondo i diversi contesti? E ancora: Come i contesti influenzano i Rom al di là dei meccanismi di esclusione sociale?

Bibliografia

- ACHIM, V. (1998), *Țigani în istoria României*, București, Editura Enciclopedică.
- ACTON, T. (1974), *Gypsy Politics and Social Change*, London, Routledge and Kegan Paul.
- Advisory Committee on the Framework Convention for the Protection of National Minorities (2008), Second Opinion on Spain, adopted on 22 February 2007.
- AGAMBEN, G. (1995), *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi.
- AGAMBEN, G. (2003), *Stato di eccezione: Homo sacer*. Torino, Bollati Boringhieri
- AGULLO, E; et al (2004), *Erradicación del chabolismo e integración social de los gitanos en Avilés*. Investigación, evaluación y propuestas, Oviedo, Universidad de Oviedo, Ayuntamiento de Avilés.
- AIME, M. a cura di, (2003), *Dizionario di antropologia ed etnologia*, Torino, Einaudi.
- AIME, M. (2004), *Eccessi di culture*, Torino, Einaudi.
- ALLPORT, G.W. (1954), *The Nature of Prejudice*, Cambridge MA, Addison-Wesley.
- ALTHEIDE, D. (1976). *Creating Reality: How TV News Distorts Events*. Beverly Hills, CA, Sage.
- ALTHEIDE, D. (1985). *Media Power*. Beverly Hills, CA, Sage.
- ALTHEIDE, D. (1996). *Qualitative Media Analysis*. Newbury Park, CA, Sage.
- ALTHEIDE, D. (2002). *Creating Fear: News and the Construction of Crisis*. Hawthorne, NY, Aldine de Gruyter.
- ALTHEIDE, D. (2004). Media logic and political communication. *Political Communication*, 21(3), 293-296.
- ALTHEIDE, D. (2006). *Terrorism and the Politics of Fear*. Lanham, MD, Altamira Press.
- ALTHEIDE, D. (2009). *Terror Post 9/11 and the Media*. New York, Peter Lang Publishers.
- ALTHEIDE, D. (2009). Moral panic: From sociological concept to public discourse. *Crime, Media, Culture*, 5(1), 79-99.
- AMBROSINI M. (2004), *Il futuro in mezzo a noi. Le seconde generazioni scaturite dall'immigrazione nella società italiana dei prossimi anni*, in AMBROSINI M., MOLINA S. (a cura di), *Seconde generazioni. Un'introduzione al futuro dell'immigrazione in Italia*, Torino, Edizioni Fondazione Giovanni Agnelli.

AMBROSINI, M., TOSI A. (2007), *Vivere ai margini. Un'indagine sugli insediamenti rom e sinti in Lombardia*, Milano, ISMU.

Andalucía. (1998d). *Plan integral para la comunidad gitana de Andalucía*, Sevilla, Junta de Andalucía, Consejería de Asuntos Sociales.

ANTHIAS, F. (2001), *New Hybridities, Old Concepts: The Limits of 'Culture*, Ethnic and Racial Studies, 24, 4, pp. 619-641.

ARDEÉVOL, E. (1987), *Antropologia urbana de los gitanos de Granada*, Granada, Ayuntamiento de Granada.

ARRIGONI P. VITALE T. (2008), *Quale legalità? Rom e gagi a confronto*, Aggiornamenti Sociali 3: 183–194.

APPADURAI, A. (2001), *Modernità in polvere*, Roma, Meltemi.

APPADURAI, A. (2006), *Fear of small numbers: an essay on the geography of danger*, Durham, Duke University Press.

ARESU, M. (2008), *i Cingari nell'Italia dell'antico regime*, in PIASERE, L. (a cura di) *Italia Romani* vol. 5, Roma, CISU.

Associazione 21 luglio, (2013). *Figli dei campi. Libro bianco sulla condizione dell'infanzia rom in emergenza abitativa in Italia*, Roma, Associazione 21 luglio.

Associazione 21 luglio, (2015) *Rapporto annuale 2014*, Roma, Associazione 21 luglio.

AUGÉ, M. (1992), *Non luoghi*, Milano, Eleuthera.

BARBAGLI, M., COLOMBO, A., SAVONA, E. U., (2003) *Sociologia della devianza*, Bologna, Il Mulino, Bologna, 2003.

BARTH, F. (1969), *Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference*, Oslo, Universitetsforlaget.

BAUMAN, Z. (2000), *La solitudine del cittadino globale*, Milano, Feltrinelli

BAUMAN, Z. (2001), *Voglia di comunità*, Roma-Bari, Laterza.

BAUMAN, Z. (2002), *La società individualizzata*, Bologna, Il Mulino.

BAUMAN, Z. (2003), *Intervista sull'identità*, Roma-Bari, Laterza.

BAUMAN, Z. (2005), *Vite di scarto*, Roma-Bari, Laterza.

BHABHA, H.K. (1996), "Culture's In-Between", in HALL, S., DU GAY, P. (eds.), *Questions of Cultural Identity*, London, Sage, pp. 53-60.

- BHABHA, H. K., (2001) *I luoghi della cultura*, Roma, Maltemi Editore
- BECK, U. (2000), *La società del rischio*, Roma, Carocci.
- BECK, U. (2005), *Lo sguardo cosmopolita*, Roma, Carocci.
- BECKER, H.S. (1963), *Outsiders*, The Free Press, New York; (tr. it. *Outsiders. Saggi di sociologia della devianza*, Edizioni Gruppo Abele, Torino, 1987).
- BELL HOOKS (1998), *Elogio del margine*, Milano, Feltrinelli.
- BELUSCHI FABENI, G. (2013), *Roma Korturare entre Transilvania y Andalucía: Procesos migratorios y reproducción cultural*. (Tesis Doctoral), Universidad de Granada, Granada.
- BERGER P.L. BERGER, B. (1977), *Sociologia. La dimensione sociale della vita quotidiana*, Il Mulino, Bologna.
- BERGER, P., LUCKMAN, T (1993), *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu.
- BICHI, R.(2002), *L'intervista biografica. Una proposta metodologica*, Milano, Vita e Pensiero
- BLUMER, H. (1969), *Symbolic Interactionism*, Englewood Cliffs, Prentice Hall.
- BONI, F. (1998), *Media, identità e globalizzazione*, Roma, Carocci.
- BOSISIO, R. COLOMBO, E., LEONINI, L., REBUGHINI, P. (2005), *Stranieri & italiani*, Roma, Donzelli.
- BOURDIEU, P. (1972), *Esquisse d'une théorie de la pratique précédé de Trois études d'ethnologie kabyle*, Paris, Edition du Seuil.
- BOURDIEU, P. (1995), *Ragioni pratiche*, Bologna, Il Mulino.
- BOURDIEU, P. (2004), *La fotografia. Usi e funzioni sociali di un'arte media, Volume 3 di Ipotesi di cultura*, Firenze, Guaraldi.
- BOURSIER, G. (1995) Lo sterminio degli zingari durante la seconda guerra mondiale, *Studi Storici*, 36, 2.
- BRAVI, L. (2002), *Altre tracce sul sentiero per Auschwitz*, Cisu, Roma.
- BRAVI, L. (2007), *Rom e non-zingari. Vicende storiche e pratiche rieducative sotto il regime fascista*, Cisu, Roma, 2007.

BRAVI, L. (2009a), *Tra inclusione ed esclusione. Una storia sociale dell'educazione dei rom e dei sinti in Italia*, Unicopli, Milano.

BRAVI, L., SIGONA, N. (2009b), *Rom e sinti in Italia. Permanenze e migrazioni*, in SANFILIPPO, M., CONTI, P., (a cura di), *Storia d'Italia, Annali 24. Migrazioni*, Einaudi, Torino.

BRUNELLO, P. (1996), *L'urbanistica del disprezzo. Campi Rom e società italiana*, Roma, Manifestolibri.

BRUBAKER, R., COOPER F. (2000), *Beyond 'identity, Theory and Society*, 29, pp. 1-47.

BRUBAKER, R. (2002), *Ethnicity without Groups*. Archives Europeennes de Sociologie XLIII (2): 163-189.

BUTLER, J. (2004), *Scambi di genere. Identità, sesso e desiderio*, Milano, Sansoni.

CALLERO, P.L. (2003), "The Sociology of the Self", *Annual Review of Sociology*, 29, pp. 115-133 .

CAPOBIANCO, A. (1914), *Il problema di una gente vagabonda in lotta contro le leggi*, Napoli: Raimondi

CARITAS ESPAÑOLA,(2005), *La Europa de los gitanos (Documentación Social, 137)*.

CASTELS, M. (2003), *Il potere delle identità*, Milano, Egea.

Centro de Investigaciones Sociológicas (2005) Barómetro noviembre 2005.

Centro de Investigaciones Sociológicas (2006) Encuesta sociológica a los hogares de la población gitana.

CERD (1999) *Concluding Observations of the Committee on the Elimination of Racial Discrimination: Italy. 07/04/99* (CERD/C/304/Add.68). Geneva: United Nations.

COHEN, S. (1972) *Folk Devils and Moral Panics*, London, MacGibbon and Kee.

COLACICCHI, P. (1995), *Senza fissa dimora*, Il Grande Vetro, 19 (117):11-12.

COLACICCHI, P. (1996), *Discriminazioni*, in Brunello, P. (a cura di) *L'Urbanistica del disprezzo: campi rom e società italiana*. Roma, Manifestolibri, Roma: 29-51.

COLACICCHI, P. (1998), *Zingari in Italia: un furtivo apartheid*, Il Grande Vetro, 22 (142): 9- 11.

- COLOCCI, A. (1889), *Gli Zingari*, Adriano Forni Editore.
- COLOCCI, A. (1889), *Gli Zingari. Storia di un popolo errante*, Torino, Loerscher.
- COLOCCI, A. (1905), *L'origine des Bohémmiens*, Città di Castello, Lapi.
- COLOCCI, A. (1911) *Sullo studio della tsiganologia in Italia*, relazione presentata al Primo con- gresso della società italiana di etnogra a, Roma, 19-24 ottobre.
- COLOMBO, E. (2002), *Le società multiculturali*, Roma, Carocci
- Committee on Economic, Social and Cultural Rights (2004) Consideration of reports submitted by States Parties under articles 16 and 17 of the Covenant. Concluding observations of the Committee on Economic, Social and Cultural Rights. Spain.
- Congreso Nacional sobre los Gitanos en la Historia y la Cultura. (1995). *Los gitanos en la historia y la cultura: actas de un congreso*. Sevilla, Junta de Andalucía, Consejería de Trabajo y Asuntos Sociales.
- Congreso Gitano de la Unión Europea. (1996). *La educación de los niños gitanos e itinerantes: I Congreso Gitano de la Unión Europea: Sevilla, 18-24 de mayo de 1994: Palacio de Congresos y Exposiciones*. (S. Rodríguez López, Ed.). Madrid, Ministerio de Educación y Ciencia, Centro de Publicaciones.
- CORNWELL, BENJAMIN, LINDERS, A (2002), *The Myth of "Moral Panic; An Alternative Account of LSD Prohibition."* *Deviant Behavior* 23: 307–30.
- CORNWELL, BENJAMIN, LINDERS, A (2002), *The Myth of "Moral Panic; An Alternative Account of LSD Prohibition."* *Deviant Behavior* 23: 307–30.
- CORTES, E.P, (2009). *Cine Gitano en España: antes y después de Los Tarantos. La reflexión necesaria*. Cuadernos Gitanos, 4, 37-41
- CRESPI, F. (2004), *Identità e riconoscimento nella sociologia contemporanea*, Roma-Bari, Laterza.
- DAL LAGO A., DE BIASI R. (a cura di), (2002), *Un certo sguardo. Introduzione all' etnografia sociale*, Laterza, Roma-Bari.
- DAL LAGO, A., (2008), *Non persone*, Milano, Feltrinelli.
- DANIELE, U., (2011), *Sono del campo e vengo dall'India*. Rome: Meti
- DE YOUNG, M., (2004). *The Day Care Ritual Abuse Moral Panic*. Jefferson, NC, McFarland and Company.
- Decade of Roma Inclusion. (2015) *Overview of education of Roma in Spain*. Budapest,

DRI.

Defensor del Pueblo Andaluz (2005), Informe especial al Parlamento. Chabolismo en Andalucía.

DENZIN, N.K. (1983), *Interazionismo simbolico ed etnometodologia*, in M. Ciacci (a cura di), *Interazionismo simbolico*, Bologna, Il Mulino.

DOUGLAS, M., (1985), *Risk Acceptability According to the Social Sciences*. New York: Russel Sage Foundation. 1991 Trad. It. Come percepiamo il pericolo. Antropologia del rischio. Milano: Feltrinelli

DU GAY, P., HALL, S., (2003). *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires, Amorrortu Editores.

DURKHEIM, E., (1912), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Parigi: F. Alcan. Trad. It. 1963. *Le forme elementari della vita religiosa*. Milano: Comunità.

ECRI, (2002). *2nd Report on Italy Adopted on the 22 June 2001*. Strasbourg, ECRI.

ECRI, (2006). *3rd Report on Italy Adopted on the 16 December 2005*. Strasburg, ECRI

ECRI, (2006). *Third report on Spain*, Strasbourg, ECRI.

ECRI, (2013). *European Commission against racism and intolerance*. ECRI Report on Portugal. Strasbourg: Council of Europe

EDGAR, B., (2006) (Joint Centre for Scottish Housing Research) (2004) Policy measures to ensure access to decent housing for migrants and ethnic minorities.

ELIAS, N., SCOTSON, J., (1965), *The Established and the Outsiders. A Sociological Enquiry into Community Problems*, London.

ERIKSON, E.H. (1950), *Childhood and society*, New York, Norton.

ERIKSON, E.H. (1968), *Identity: youth and crisis*, New York, Norton.

ERIKSON K.T. (1977), *Norme, cultura e comportamento deviante*, in M. Ciacci e V. Gualandi (a cura di), *La costruzione sociale della devianza*, Il Mulino, Bologna.

ERRC, (2000), *Campland, Racial Segregation of Roma in Italy*. Budapest, ERRC.

ERRC, (2008), *Sicurezza All'italiana: Impronte Digitali, Violenza Estrema e Vessazioni contro Rom e Sinti in Italia*, Budapest, ERRC.

ERRC, (2011). *Breaking the Silence. A Report by the European Roma Rights Centre and*

People in Need. Challenging Discrimination Promoting Equality. Trafficking in Romani communities, Budapest, ERRC.

ERRC, (2012), *Sfratti forzati dei Rom in Italia compromettono gli impegni della politica Nazionale*, Budapest, ERRC.

ERRC, (2013), *Camps and Housing Rights of Roma in Italia*, Budapest, ERRC.

ERRC, (2014), *Roma Rights 2013: National Roma Integration Strategies: what Next?* Budapest, ERRC.

European Commission (2007). *Segregation of Roma Children in Education: Addressing Structural Discrimination through the Race Equality Directive. Study prepared by Lilia Farkas*.

European Commission, (2008). *Discrimination in the European Union: Perceptions, Experiences and Attitudes*, Special Eurobarometer 296.

European Commission, Directorate- General for Employment, Social Affairs and Equal Opportunities (2008) *Ethnic Minority and Roma Women in Europe: A case for Gender Equality? Synthesis Report* by Corsi, M., Crepaldi, Samek Lodovici, M, Boccagni, P., Vasilescu, C., pp. 154.

European Commission, (2010), *European Commission urges Roma social Inclusion*.

European Commission, (2010), *The social and economic Integration of the Roma in Europe*.

European Commission, (2011), *What works for Roma inclusion in the EU Policies and model approaches*, pp. 64.

EUMAP, (2015), *Monitoring minority protection in EU Monitoring and Advocacy Program*.

European Union Agency for Fundamental Rights. (2014), *Education: The situation of Roma in 11 member states*. Vienna, FRA.

European Union Agency for Fundamental Rights. (2015). *Fundamental rights, Challenges and achievements in 2014: Annual Report*. Vienna: FRA.

European Court of Human Rights. (2011).,Protocol no. 14 Factsheet: *The reform of the European Court of Human Rights*. Strasbourg, European Court of Human Rights, Council of Europe.

FEANTSA España, *Informe anual (2008), Estado español. Soluciones residenciales para personas sin-hogar*.

Federación Estatal de SOS Racismo, (2003), *Informe anual 2003 sobre el racismo en el*

Estado español.

Federación de Asociaciones de SOS Racismo del Estado español,(2004), Informe anual 2004 sobre el racismo en el Estado español.

Federación de Asociaciones de SOS Racismo del Estado español (2006), Informe anual 2006 sobre el racismo en el Estado español.

FABIETTI, U., (2010), *Elementi di antropologia culturale*, Milano, Mondadori education.

FOUCAULT, M. (1972), *L'ordine del discorso*, Torino, Einaudi.

FOUCAULT, M. (1976), *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard.

FOUCAULT, M. (1984), *Space, Knowledge and Power*, In *The Foucault Reader*, edited by P. Rabinow, 239–256. London: Penguin.

FOUCAULT, M., (1975), *Sorvegliare e punire: nascita della prigione*, trad. it, (1976), Alcesti Tarchetti, Torino, Einaudi.

FOUCAULT, M., (1988a) *Truth, power, self: an interview with Michel Foucault*. In L H Martin, H Gutman and P H Hutton (eds) *Technologies of the self*. Amherst, University of Massachusetts Press, pp 9–15.

FRASER, N., (1990), *Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy*, Social Text, No. 25/26, pp. 56-80

FRASER, N., HONNETH, A., (2007), *Redistribuzione o riconoscimento? Una controversia politico-filosofica*, Roma, Meldemi Editore.

Fundación Secretariado Gitano (2005), Discriminación y comunidad gitana. Informe anual 2005.

Fundación Secretariado Gitano (2006), Discriminación y comunidad gitana. Informe anual 2006.

Fundación Secretariado Gitano (2007), Discriminación y comunidad gitana. Informe anual 2007.

Fundación Secretariado Gitano (2008), Discriminación y comunidad gitana. Informe anual FSG 2008.

Fundación Secretariado Gitano (2008), Mapa sobre vivienda y comunidad gitana en España 2007.

Fundación Secretariado Gitano. (2012), Población Gitana española y del Este de Europa. Empleo e Inclusión Social - 2011. Un estudio comparado. Bucharest: Soros

Foundation Romania.

GAMELLA, J. F. (1996), *La población gitana en Andalucía. Un estudio preliminar sobre sus condiciones de vida*. Sevilla, Consejería de Trabajo y Asuntos Sociales. Junta de Andalucía.

GAMELLA, J. F. (2000), *Mujeres gitanas: matrimonio y género en la cultura gitana de Andalucía*. Sevilla, Consejería de Asuntos Sociales.

GAMELLA, J. F. (2003), *Marriage patterns of Gitanos or Calé, the Spanish Gypsies*, Salo y Pronai (eds.), *Ethnic Identities in Dynamic Perspective*, Proceedings of the 2002 Annual Meeting of the Gypsy Lore Society, Gondolat, Hungarian Academy of Sciences, Budapest: 39-51.

GAMELLA, J. F. (2006), *Oficios gitanos tradicionales en Andalucía (1837-1959)*, *Gitanos: Pensamiento y Cultura*, núms. 32-33: 64-73.

GAY Y BLASCO, P. (1999), *Gypsies in Madrid. Sex, gender and the performance of identity*. Oxford, Berg.

GARFINKEL, H., (1967), *Studies in ethnomethodology*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall.

GEERTZ, C. (1992), *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa.

GEREMEK, B. (1987), *Zingari. Come e perché la loro comparsa in Europa innescò meccanismi di rifiuto e di esclusione destinati a sopravvivere nel tempo*, Prometeo anno 5 n.20, pp.30-43.

GIDDENS, A. (1991), *Modernity and Self-Identity*, London, Polity Press .

GIDDENS, A. (2003), *Sociology*. Cambridge, Polity Press.

GIDDENS, A (1984), *Corpo, riflessività, riproduzione sociale: Erving Goffman e la teoria sociale*, *Rassegna italiana di sociologia*, XXIV, No. 3. Bologna, il Mulino.

GIEMS, (1976), *Los gitanos al encuentro de la ciudad: Del chalaneo al peonaje*. Madrid, Cuadernos para el Dialogo.

GIMENEZ, G. (1996), *La identidad social o el retorno del sujeto en sociología*, *Identidad: análisis y teoría, simbolismo, sociedades complejas, nacionalismo y etnicidad* (III Coloquio Paul Kirchhoff), coordinado por Leticia Irene Mendez y Mercado. Mexico: Universidad Nacional Autónoma de Mexico, pp. 11-24

GOMEZ ALFARO, A. (1993), *La gran redada de Gitanos: la prisión general de Gitanos en 1749*. Madrid, Presencia Gitana.

- GOMEZ ALFARO, A. (1999), *Tipologías. Matrimonios mixtos y mestizajes gitanos en los censos históricos andaluces*, Demófilo30: 30-52.
- GOFFMAN, E. (1959), *The Presentation of Self in Everyday Life*, Garden City, Doubleday.
- GOFFMAN, E. (1961), *Encounters. Two Studies in Sociology of Interaction*, Indianapolis, Bobbs-Merrill.
- GOFFMAN, E. (1967), *Interaction Ritual*, Garden City, Doubleday.
- GOFFMAN, E. (1971), *Stigma: l'identità negata*, Milano, Giuffré.
- GOFFMAN, E. (1967), *Interaction Ritual*. Garden City: Doubleday. Trad. It. 1988. Il rituale dell'interazione. Bologna: il Mulino.
- GOFFMAN, E. (1968), *Asylums. Essays on the social situation of mental patients and other inmates*, Trad.It (2001), Torino, Giulio Einaudi editore.
- GOMEZ ALFARO, A. (1993). *La Gran Redada de gitanos: España, la prisión general de gitanos en 1749*. Madrid, Presencia Gitana.
- GOMEZ ALFARO, (1999). Dichos y gitanos. *Paremia*, 8, 231-236.
- GOMEZ ALFARO, (2009) *Legislación histórica española dedicada a los gitanos*. Sevilla, Junta de Andalucía.
- GOMEZ ALFARO (2010), *Escritos sobre gitanos*. Barcelona, Enseñantes con Gitanos
- GOODE, E., BEN –YEHUDA, N. (1992) *Moral Panics: The Social Construction of Deviance*, Blackwell, Oxford and Cambridge
- HABERMAS, J. (1987), *Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, volume 2 of *The Theory of Communicative Action*, English translation by Thomas McCarthy, Boston, Beacon Press.
- HALL, S. (1988) *Nuove etnicità*, trad. it. in Id. (2006b).
- HALL, S. (1996), *Introduction: Who Needs 'Identity'?* in HALL, S., DU GAY, P. (eds.), *Questions of Cultural Identity*, London, Sage, pp. 1-17.
- HALL, S. (1996). *The question of cultural identity*, *Questions of Cultural Identity*, compilado por S. Hall et al. Londres: Sage Publications.
- HALL, S. (2006a) *Il soggetto e la differenza. Per un'archeologia degli studi culturali e postcoloniali*, (a cura di) M. Mellino, trad. it. Roma, Meltemi.

HALL, S. (2006b) *Politiche del quotidiano. Culture, identità e senso comune*, a cura di G. Leghissa, trad. it. Milano, Il Saggiatore.

HANNERZ, U. (1992) *Esplorare la città. Antropologia della vita urbana*, Il Mulino.

HARVEY, D., (2012), *Il capitalismo contro il diritto alla città. Neoliberalismo, urbanizzazione, resistenze*, Ombrecorte

Human Rights Council (2008), Report of the Special Rapporteur on adequate housing as a component of the right to an adequate standard of living, Miloon Kothari. Addendum. Mission to Spain.

HOLSTEIN, J.A., GUBRIUM J.F. (2000), *The Self We Live By: Narrative Identity in a Postmodern World*, New York, Oxford University Press.

HONNETH, A., (1993) *Riconoscimento e disprezzo. Sui fondamenti di un'etica post-tradizionale*, Soveria Mannelli-Messina, Rubettino Editore.

JENKINS, R. (1996), *Social Identity*. London, Routledge.

KARPATI, M. (1969) *La situazione attuale degli Zingari in Italia*, Lacio Drom, n.3-4-5, pp. 77- 83

KARPATI, M. (a cura di) (1993) *Zingari ieri e oggi*, Roma: edizioni Lacio Drom

KARPATI, M. (1999) 'Le politiche attuali nei confronti degli zingari', Atti del Seminario: Rom e Sinti Oggi. Regione Emilia Romagna. Kovats, M. (2001) Opportunities and Challenges: EU Enlargement and the Roma/Gypsy Diaspora. Budapest: Open Society Institute, EUMAP

KITSUSE, J.I. (1962), *Social Reaction to Deviance: Problems of Theory and Method*, Social Problems, 9, pp.247-256; (tr. it. "La reazione societaria al comportamento deviante. Problemi di teoria e di metodo", in M. Ciacci (a cura di), *Interazionismo simbolico*, Il Mulino, Bologna, 1983, pp.149-164).

KYMLICKA, W. (1996), *Le sfide del multiculturalismo*, il Mulino, XLVI, 370, pp. 199-217.

LAPARRA, M., (2001): *Una perspectiva de conjunto sobre el espacio social de la exclusión*, en Moreno, L.: Pobreza y exclusión: La 'malla de seguridad' en España. Madrid, CSIC Politeya.

LAPARRA, M., (2003): *Extranjeros en el purgatorio*. Barcelona, Bellaterra.

LAPARRA, M., (2006): *La garantía de ingresos en España, un sistema poco sistemático*. Working paper. Seminario sobre exclusión social y garantía de ingresos mínimos.

Defensora del Pueblo de Navarra y Universidad Pública de Navarra. Pamplona

LAPARRA, M., (2007): *Informe sobre la situación social y tendencias de cambio en la población gitana*. Madrid, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales.

LAPARRA, M., (2007): *La construcción del empleo precario. Dimensiones, causas y tendencias de la precariedad laboral*. Madrid, Ed. FOESSA.

LAPARRA, M. (2008), *La dinámica de la integración social de los inmigrantes y su impacto en la sociedad de acogida. La perspectiva desde Navarra*, Política y Sociedad 45(1).

LAPARRA, M., OBRADORS A., y otros (2007): *Una propuesta de consenso sobre el concepto de exclusión*. Implicaciones metodológicas. Revista Española del Tercer Sector 5.

LEFEBVRE H., (1970), *Il diritto alla città*, Padova, Marsilio editore.

LEFEBVRE H. (1991). *The Production of Space*. Oxford: Basil Blackwell.

LEBLON, B. (1982). *Les Gitans Dans la littérature espagnole*. Toulouse, France- Ibérie Recherche.

LEBLON, B, (1991) *El cante flamenco. Entre las músicas gitanas y las tradiciones andaluzas*. Madrid, Cinterco.

LEBLON, B, (1993). *Los gitanos de España. El precio y el valor de la diferencia*. Barcelona, Gedisa.

LEMERT, E, M., (1981) *Devianza, problemi sociali e forme di controllo*, Giuffrè, Milano.

LEVI-STRAUSS, C. (a cura di) (1980), *L'identità*, Palermo, Sellerio.

LIÉGEOISJ. P. (1980) *Il discorso dell'ordine. Pubblici poteri e minoranze culturali*, Lacio Drom, 5: 9 /29.

LIÉGEOISJ. P. (1994). *Roma, Gypsies, Travellers*, Estrasburgo, Consejo de Europa.

LIÉGEOISJ. P. (2007). *Roma in Europe*. Estrasburgo, Consejo de Europa

LIPIANSKY, E, M., (1992), *Identite et communication*, Paris, Presses Universitaires de France.

MACIAS, A. (2008), *La emigración de la minoría étnica gitana de Rumanía hacia España: Factores condicionantes de las migraciones internacionales*. La exclusión social en España: un espacio diverso y disperso en intensa transformación VI Informe sobre exclusión y desarrollo social en España Departamento de Trabajo Social. Pamplona,

Universidad Pública de Navarra.

MAI, N., (2002), *Myths and Moral Panics: Italian Identity and the Media Representation of Albanian Immigration*, The Politics of Recognising Difference: Multiculturalism Italian Style, edited by R. D. Grillo, and J. Pratt, 77–95. Aldershot, Ashgate.

MASSEY, D. B. 1984. *Spatial Divisions of Labor: Social Structures and the Geography of Production*. New York, Methuen.

MATZA, (1969), *Becoming Deviant*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, New Jersey; tr. it. 1976, *Come si diventa devianti*, Bologna, Il Mulino.

MCROBBIE, A.S, THORTON L. (1995) *Re-Thinking "Moral Panic" for Multi- Mediated Social Worlds*, *British Journal of Sociology* 46: 559.

MEAD, G.H. (1934), *Mind, Self and Society*, University of Chicago Press, Chicago.

MELUCCI, A. (1982), *L'invenzione del presente*. Bolonia: 11 Mulino.

MELUCCI, A. (1991), *Il gioco dell'io*, Milano, Feltrinelli.

MELUCCI, A. (2000), *Culture in gioco*, Milano, Il Saggiatore.

MERTON R, K., (1957), *Social strucutre and anomie*, *American Sociological Review*, vol 3, issue 5, 672-282.

MILLER D., KITZINGER J. (1998), *AIDS, the Policy Process and Moral Panics*, Pp. 213–22 in *The Circuit of Mass Communication: Media Strategies, Representation and Audience Reception in the AIDS Crisis*, edited by David Miller, Jenny Kitzinger, Kevin Williams and Peter Beharrell. London, UK, Sage.

Ministero dell'Interno, (2008) *Censimento dei campi nomadi*. Scheda editoriale. Roma, Ministero dell'Interno.

Ministerio de sanidad y políticas sociales (2009) , *Hacia la equidad en salud. Estudio comparativo de las Encuestas Nacionales de Salud a población gitana y población general de España*, Madrid, Ministerio de Sanidad y Política Social.

Ministerio de Educación, Política Social y Deporte, (2007), *Programa de Desarrollo Gitano. Memoria de evaluación 2007, Madrid, Proyectos de intervención social integral para la atención, prevención de la marginación e inserción del pueblo gitano*.

Ministerio de sanidad, servicios sociales, e igualdad (2012), *Estrategia Nacional Para la Inclusion de la población gitana de España 2012-2010*, Madrid, Informes, estudios e investigación.

MONASTA, L. (2004), *The Health of Foreign Romani Children in Italy: Results of a Study in Five Camps of Roma from Macedonia and Kosovo*, in *Roma Rights*, 3-4.

MONTESPERELLI, P. (1998), *L' intervista ermeneutica*, Milano, F. Angeli.

MORIN, E. (2001), *L'identit humaine*, Paris, Seuil.

O'NIONS, H. (2010), *Different and unequal: The educational segregation of Roma pupils in Europe*. *Intercultural Education*, 21(1), 1-13.

OKELY, J. (1979), *Trading Stereotypes: The Case of English Gypsies*, in S. Wallman, *Ethnicity at Work*, London, Macmillan.

OKELY, J. (1983), *The Traveller-Gypsies*, Cambridge, Cambridge university Press.

Open Society Foundation, (2006). *Monitoring education for Roma*. New York, Open Society Foundation.

Open Society Justice Initiative. (2012). *Failing another generation: The travesty of Roma education in the Czech Republic*. New York. Open Society Justice Initiative.

OPREA, A. (2004). Re-envisioning Social Justice from the Ground Up: Including the Experiences of Romani Women. *Essex human rights review*, 1, 29-39.

OSCE (2000), *Report on the situation of Roma and Sinti in the OSCE Area*. High Commissioner on National Minorities, OSCE, The Hague.

OSCE (2014) *Assessment of the Human Rights Situation of Roma and Sinti in Italy: Report of a Factfinding Mission to Milan, Naples and Rome on 20-26 July 2008*, Warsaw, The Hague.

OSSERVAZIONE ONLUS (2006), *Cittadinanze imperfette. Rapporto sulla discriminazione razziale di rom e sinti in Italia*, Edizioni Spartaco, Santa Maria Capua Vetere

OTEGUI, R. (2005), *Una cosa fea": VIH-SIDA y sistema de género entre los gitanos españoles*", *Revista de Antropología Social*, (14): 145-172.

OVALLE O., MIRGA, A. (2014), *The myth of the Spanish model of Roma inclusion*. Open Society Foundations.

PIASERE, L. (1995), *Comunità girovaghe, comunità zingare*, Napoli, Liguori.

PIASERE, L. (1996), *La mostruosità culturale. Gli Zingari nell'Italia moderna*, etnosistemi, 3, pp. 63-73.

PIASERE, L. (1999), *Un mondo di mondi. Antropologia delle culture rom*, Napoli: l'ancora

PIASERE, L. (2002), *L'etnografo imperfetto*. Esperienza e cognizione in antropologia, Roma-Bari, Laterza.

PIASERE, L. (2004), *I rom d'Europa*, Roma-Bari, Laterza.

PIASERE, L. (2010), *A scuola. Tra antropologia e educazione*, Firenze, Seid.

PIASERE, L. (2012), *Scenari dell'antiziganismo: Tra Europa e Italia, tra antropologia e politica*. Firenze, Seid Editori.

PIASERE, L. (2006), *Buoni da ridere, gli zingari*, Roma, Cisu.

PICKER, G. (2011), *Welcome 'in'. Left-Wing Tuscany and Romani Migrants (1987–2007)*. Journal of Modern Italian Studies 16 (5): 607–620.

PIREDDU L. (2002), *Rom in Sardegna, Le applicazioni della Legge Tiziana, Monserrato*. Atti del convegno Il Viaggio dei Rom. Una storia di difficile scrittura, Monserrato, 21 ottobre

PIZZORNO, A. (1983), *Sulla razionalità della scelta democratica, Stato e mercato*, vii, pp. 3-46.

PIZZORNO, A. (1986), *Sul confronto intertemporale delle utilità, Stato e mercato*, xvi, pp. 3-25.

PIZZORNO, A. (2000), *Risposte e proposte*. Identità, riconoscimento, scambio, della Porta, M. Greco y A. Szakolezai. Roma, Editori Laterza.

POLLINI, G., (1987), *Appartenenza e identità*. Milano, Franco Angeli.

RAMIREZ HEREDIA, J. (2001). *Andalucía: cuatro culturas, una sola juventud*. Sevilla, Unión Romání.

REMOTTI, F. (1996), *Contro l'identità*, Roma-Bari, Laterza.

RICOER P. (2004), *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Trois études

RODRIGUEZ, I. (2002), *La relevancia de la vivienda en los procesos de inclusión social con la Comunidad Gitana, Gitanos*. Pensamiento y Cultura, No 16.

Roma Education Fund. (2015). *Closing the gap in educational outcomes between Roma and non-Roma*. Budapest, Roma Education Fund.

SAN ROMAN, T. (1976). *Vecinos Gitanos*. Madrid, Akal.

SAN ROMAN, T (1997). *La diferencia Inquietante. Viejas y nuevas estrategias culturales de los gitanos*. Madrid: Siglo XXI

SANCHEZ ORTEGA, M.H (1991). *La oleada anti-gitana del siglo XVII*. Espacio, Tiempo y Forma, IV (IV), 71-124.

SANCHEZ ORTEGA, M.H (1994). *Los gitanos españoles desde su salida de la India hasta los primeros conflictos en la península*. Espacio, Tiempo y Forma, IV (7), 319-354.

SANCHEZ ORTEGA, M.H (2005). *Los gitanos condenados como galeotes en la España de los Austrias*. Espacio, Tiempo y Forma, IV (18-19), 87-104.

SANCHEZ ORTEGA, M.H, (2009). *La minoría gitana en el siglo XVII: represión, discriminación legal, intentos de asentamiento e integración*. Anales de Historia Contemporánea, 25, 75-9

SBRACCIA A., VIANELLO, F, (2010), *Sociologia della devianza e della criminalità*, Laterza, Roma- Bari.

SCHUTZ, A. (1979), *Saggi sociologici*, Torino, UTET.

SCIOLLA, L. (1983a), *Il concetto di identità in sociologia*, in AA.VV., *Complessità sociale e identità*, Milano, Franco Angeli.

SCIOLLA, L. (1983b), *Teorie dell'identità*, in SCIOLLA, L. (a cura di), *Identità – Percorsi di analisi in sociologia*, Torino, Rosenberg e Sellier.

Senato della Repubblica, (2011), *Rapporto conclusivo dell'indagine sulla condizione di Rom, Sinti e Caminanti in Italia*, Roma, Commissione straordinaria per la tutela e la promozione dei diritti umani del Senato della Repubblica.

SIGONA, N., (2002), *Figli del Ghetto. Gli italiani, i campi nomadi e l'invenzione degli zingari*, Civezzano, Nonluoghi libere edizioni.

SIGONA, N., (2002), *Identità contese*, in (a cura di) PIASERE, L., SALETTI SALZA, C., (2004) *Italia Romani*, vol 4, Roma, CISU.

SIGONA, N. (2003), *How Can 'Nomad' Be a 'Refugee'?*, *Sociology* 37 (1): 69–79.

SIGONA, N. (2005), *Locating the 'Gypsy Problem'*. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 31 (4): 741 – 756.

SIGONA, N. (2008). *The Latest Public Enemy: The Case of the Romanian Roma in Italy*. Commissioned by OSCE/ODHIR.

SIGONA, N. (2009). *Ethnography of the 'Gypsy Problem' in Italy*. PhD diss., Oxford Brookes University (unpublished).

SIGONA, N. (2011), *The Governance of Romani People in Italy: Discourse, Policy and Practice*. *Journal of Modern Italian Studies* 16 (5): 590–616.

SIGONA, N. (2015), *Campzanship: reimagining the camp as a social and political space*, in *Citizenship Studies*, Volume 19, Issue 1, pp. 1-15-

SIMONI, A. (2005), *Stato di diritto e identità rom*. Torino, L'Harmattan Italia.

SOBOTKA, T. (2003), *Re-emerging diversity: Rapid fertility changes in Central and Eastern Europe after the collapse of the communist regimes*. *Population-E* 2003, 58 (4-5): 451-486.

SOJA, E. (1989), *Postmodern Geographies: The Reassertion of Space*, Critical Social Theory, London, Verso.

SIMMEL, G. (1989), *Sociologia*, Milano, Edizioni di Comunità.

SMITH, P. (2001), *Cultural Theory*. Oxford: Blackwell Publishers.

SMITH, A.D. (1988). *Social and cultural conditions of ethnic survival*. *Journal of Ethnic Studies*, Treatises and Documents N° 21, December 1988, pp. 15-26.

SOLIMANO, N., MORI, T. (2000), *A Roma ghetto in Florence*, *The UNESCO Courier*, giugno 2000.

SPINELLI, A.S. (2003), *Baro romano drom. La lunga marcia dei rom, sinti, kale, manouches e romanichals*, Roma, Meltemi.

TABBONI, S. (1986), *Vicinanza e lontananza. Figure dello straniero nella teoria sociologica*, Milano, Angeli. Id (2006), *Lo straniero e l'altro*, Napoli, Liguori.

TAGUIEFF, P.A. (1991), *La forza del pregiudizio. Saggio sul razzismo e sull'antirazzismo*, Bologna, il Mulino, 1994

TALAMONI, M. (2012), *Di nessun luogo: la figura del migrante tra identità e transculturalità*, in Passerini A., Talamoni M. (a cura di), *Migranti: transculturalità ed esperienza immaginativa*, Roma, Alpe.

TOURAINÉ, A. (1955), *L'evoluzione del lavoro operaio alla Renault*, Torino: Rosenberg & Sellier, 1974.

TOSI CAMBINI, S. (2006) *Baracche, roulottes, "casette" e case. Le Politiche per l'abitare dei gruppi rom e sinti in Toscana oltre i Campi nomadi*. Rapporto di ricerca per l'"Atlante dell'Accoglienza", Fiesole, Fondazione Michelucci.

TOSI, A. (2011), "Le politiche abitative per i Rom e i Sinti", in Bonetti P. et al., *La condizione giuridica dei Rom e dei Sinti*, Tomo I, Milano, Giuffrè,

- TOSI CAMBINI, S., (2008), *La zingara rapitrice*, Roma, CISU.
- TREVISAN, P. (2005), *Storie e vite di Sinti dell'Emilia*. Roma, CISU.
- TRINCHERO, R. (2002), *Manuale di ricerca educativa*, Milano, Franco Angeli.
- TURRINI, M. (2007) *Nascita di un sapere razziale. La ziganologia nell'Inghilterra tardo-vittoriana tra esotismo, l'antropismo e governo delle razze*, in «Scienza & Politica», 36, pp. 75-93.
- TYLOR, C. (1993), *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, Milano, Feltrinelli.
- TYLOR, C. (1998), *La politica del riconoscimento*, in HABERMAS, J., TAYLOR, C., *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Milano, Feltrinelli.
- UNITED NATIONS, (2006), *At risk: Roma and the displaced in Southeast Europe*. New York.
- UNITED NATIONS, United Nations Development Programme. (2011). *Human development report 2011. Sustainability and equity: A better future for all*. New York, UNDP.
- UNITED NATIONS, Development Programme. (2014). *Migration of Roma and Non-Roma from Central and Eastern Europe*. New York, UNDP.
- UNITED NATIONS, Development Programme. (2015). *United Nations Development Program—Romania 2011*.
- VAN BAAR, H. (2011), *Cultural policy and the governmentalization of Holocaust remembrance in Europe: Romani memory between denial and recognition*, *International Journal of Cultural Policy* 17:1, 1-17.
- VAN BAAR, H. (2011), *Europe's Romaphobia: problematization, securitization, nomadization*, *Environment and Planning D: Society and Space*, 29:2, 203-12.
- VAN BAAR, H. (2008), *The way out of amnesia? Europeanisation and the recognition of the Roma's past and present*, *Third Text: Critical Perspectives on Contemporary Art and Culture*, 223-373.
- VITALE, T. (2003), *Conflitti e produzione normativa: un approccio pragmatico. Tre casi di conflitto sulla destinazione di aree pubbliche*, Tesi di dottorato in Sociologia, Università degli Studi di Milano.
- VITALE, T. (2004), *Un popolo senza requisiti. La condizione dei rom e dei sinti nell'Italia di oggi*, in F. Scarpelli, E. Rossi (a cura di) *Il Porrajmos dimenticato. Le persecuzioni dei rom e dei sinti in Europa*, Edizioni Opera Nomadi, Milano.
- VITALE, T. (2007), *Etnografia degli sgomberi di un insediamento rom a Milano. L'ipotesi*

di una politica locale eugenetica, Università di Milano Bicocca.

VITALE, T. (a cura di), 2009, *Politiche possibili. Abitare le città con i rom e i sinti*, Roma, Carocci.

VITALE, T. (a cura di), 2010, *La scelta dell'educare per convivere tra sinti e gagé*, numero monografico di *Animazione Sociale*. Mensile per gli operatori sociali, vol. 40, n. 241, pp. 32-75.

WACQUANT, L. (2004), *Body and Soul: Ethnographic Notebooks of An Apprentice-Boxer*. New York: Oxford University Press.

WACQUANT, L. (June 2007), *The Body, the Ghetto and the Penal State*, Lisbon, Portugal.

WACQUANT, L. (2009), *Punishing the Poor: The Neoliberal Government of Social Insecurity*. Durham: Duke University Press.

WEST, C. (1992), *The New Cultural Politics of Difference*, in FERGUSSON, R., GEBER, M., MINH-HA, T., WEST, C. *Out There: Marginalization and Contemporary Cultures*, Cambridge MA, MIT Press.

WILLEMS W. (1995) *In Search of the True Gypsy: From Enlightenment to Final Solution*, trad. ingl. London, Frank Cass.

WILLEMS W. e LUCASSEN, L. (1998) *The Church of Knowledge: Representation of Gypsies in Encyclopedias*, in Lucassen et al. (1998).

WOODWARD, K. (2002) *Understanding Identity*, London Arnold.

WOODWARD, K. (2004) *Questions of Identity*, London, Routledge.

WALLACE, WOLF (2000), *La teoria sociologica contemporanea*, Bologna, il Mulino.

WIRTH, L., (1928), *The Ghetto*, University of Chicago Press.

WEBER, M. (1922), trad. (1944) Ed. *Economía y Sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México.

YOUNG, I.M. (1996), *Le politiche della differenza*, Milano, Feltrinelli.

ZETTER, R. W., GRIFFITHS, D., SIGONA, N. (2002). *Survey of Policy and Practice Related to Refugee Integration in the EU*. Oxford: Oxford Brookes University.

ZAPATA-BARRERO, R., (2004), *Multiculturalidad e inmigración*. Madrid: Síntesis.